المنهج القويم في شرح
تحفة الحكيم

للعلامه آية الله العظمى محمد حسين الغروي الاصفهاني

شارحها آية الله السيد محمد حسن المرعشي التستري

منطق فهم دين - ۱۱

المنهج القويم فی شرح
تحفة الحكيـــم

للعلامه آیةالله العظمی
محمدحسین الغروی الاصفهانی

شارحها
آیةالله السیدمحمدحسن المرعشی التستری

شناسنامه پژوهشی

عنوان تحقیق: المنهج القویم فی شرح تحفة الحكیم
پژوهشكده: حكمت و دین‌پژوهی، گروه علمی: منطق فهم دین
محقق: آیت‌الله سید محمدحسن مرعشی شوشتری
مصحح: دكتر مهدی حاجیان
موضوع اصلی: شرح كتاب تحفةالحكیم از آیت‌الله محمدحسین غروی اصفهانی

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
سازمان انتشارات

المنهج القويم فى شرح
تحفةالحكيم

للعلامه آيةالله محمدحسين الغروى الاصفهانى
شارحها آيةالله السيدمحمدحسن المرعشى التسترى

ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
چاپ اول: ۱۳۹۲ شمارگان: ۵۰۰ نسخه
قیمت: ۲۵۰۰۰ تومان
طراح جلد: سیدایمان نوری نجفی
چاپ و صحافی: چاپ هنگام

سرشناسه: مرعشی شوشتری، محمدحسین، ۱۳۱۶- ۱۳۸۷.
عنوان قراردادی: تحفة الحکیم. شرح.
عنوان و نام پدیدآور: منهج‌القويم فی شرح تحفةالحكيم/ محمدحسین غروی‌الاصفهانی؛ شارحها محمدحسن‌المرعشی‌التستری.
مشخصات نشر: تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری: ۵۶۸ ص.
شابک: ۱ _ ۲۴۸ _ ۱۰۸ _ ۶۰۰ _ ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: عربی.
یادداشت: کتابنامه.
موضوع: اصفهانی محمدحسین، ۱۲۵۷- ۱۳۲۰. تحفةالحكيم -- نقد و تفسیر.
موضوع: فلسفه اسلامی.
موضوع: هستی‌شناسی (فلسفه اسلامی).
موضوع: فلسفه اسلامی-- شعر.
شناسه افزوده: اصفهانی محمدحسین، ۱۲۵۷- ۱۳۲۰. تحفةالحكيم -- شرح.
شناسه افزوده: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۲ ۴م ۳۰۳ت/BBR۱۳۱۵
رده‌بندی دیویی: ۱۸۹/۱
شمارهٔ کتابشناسی ملی: ۳۳۴۳۳۸۳

فروشگاه و نمایشگاه دائمی: تقاطع بزرگراه شهید مدرس و خیابان شهید بهشتی، پلاک ۵۶
تلفن: ۸۸۵۰۵۴۰۲ _ ۸۸۵۰۳۳۴۱

الفهرس

المقدمة للمصحح

العلامة الفقيه الحكيم آيةالله السيد محمد حسن المرعشي التسترى (١٣١٦ـ ١٣٨٧ش)

وُلد آيةالله السيد محمدحسن المرعشي التسترى في عام ١٩٣٧م الموافق لعام ١٣١٦ الهجري الشمسي في مدينة شوشتر.

تلقّى فروع العلوم الاسلامية و بمختلف مستوياتها على أيدي علماءٍ من أمثال محمد حسن آل طيب، السيد محمد تقي الحكيم، العلامه الشيخ محمدتقي التسترى و السيد محمدالجزائري.

ساعده نبوغه و استعداده الخارق و عزمه و مثابرته الفريدة و معاصرته لأفذاذ العلماء على أن يكون فقيها نادراً، كما أن تمتُّعُه بميزاتٍ منها التواضع و الإباء و عدم الإكتراث بالمناصب الدنيوية ومايملكه من النظرة الاجتماعية الواضحة و الاجتهاد الحاذق و تاليفه عشرات المؤلفات و البحوث العلمية وكذا تربيته لعشرات المفكرين جعلت منه واحداً من الامثلة العلمية و الاخلاقية التي يحتذى بها.

لقد شرح لطلبة الدراسات العليا في اكاديمية الشهيد المطهري و جامعات طهران نظرياته و رُؤآه من خلال ماكان يحظى به من العلوم الواسعة و عمق النظرة على صعيد الفقه و القانون و اصول الفقه.

يكفيي في مرتبته من الناحية العلمية أن ينعته فقيه حوزة النجف الاشرف العلمية البارع الشهيد السيد محمد باقر الصدر بصفة (العلامة) حيث كتب السيد الشهيد

في تقريره على ترجمة كتاب فلسفتنا مخاطباً اياه "عزيزنا المعظم حجة الاسلام العلامة السيدمحمد حسن الحسيني المرعشي حفظه الله ... اني ابارك فيكم شعوركم بعميق المسؤلية و ادراككم الواعي بواجبات العالم الديني اليوم تجاه الجيل الحديث" و هذه العبارات تدل على احاطته بالعلوم الاسلامية من جانب و على ادراكه لحاجة المجتمع و متطبات العصر من جانب آخر.

تعتبر نظرياته في مجال الفقه الجنائي من اهم المصادر الفقهية بالنسبة للفقهاء و القانونيين. ساهم السيدمحمدحسين المرعشي الشوشتري في نصرة الثورة الاسلامية الايرانية ملازماً للامام الخمينيﷺ و عمل بالواجب الاجتماعي الملقى على عاتقه من خلال انضمامه الى مجلس القضاء الاعلى بأمر من الامام الراحل، كما انتخبه ابناء الشعب الايراني في انتخابات مجلس خبراء القيادة ليكون عضواً في المجلس المذكور.

و اليكم عناوين من مؤلفاته التي سطرها في مواضيع حوزوية متنوعة و هي تشير الى مدى إلمامه الواسع، وهي:

١. شرحٌ كتاب الفية ابن مالك (باللغة العربية).

٢. شرحٌ على كتاب تخليص مختصر المعاني (باللغة العربية).

٣. شرحٌ على بداية الحكمة (باللغة العربية).

٤. شرحٌ على نهاية الحكمة (باللغة العربية).

٥. شرحٌ على تهذيب المنطق للتفتازاني (باللغة الفارسية).

٦. هامش على رسائل الشيخ مرتضى الانصاري.

٧. هامش على كتاب كفاية الاصول للآخوند الخراساني.

٨. شرح على كتاب تحفة القوامية الذي هو علم الفقه بصورة مقطوعة شعرية.

٩. شرحٌ على كتاب تحفة الحكيم لآيت الله محمد حسين غروي اصفهاني.

١٠. تعليقةٌ على تمهيد القواعد لابن تركه.

١١. هامشٌ على كتاب التلخيص في الاصول.

١٢. شرحٌ على الحلقة الثالثة لاصول الفقة للشهيد الصدر.

١٣. تأليف دورة البحث الخارج في الاصول.

١٤. شرحٌ على كتاب تعليقات ابن سينا.

١٥. شرحٌ على قانون العقوبات الاسلامي.

١٦. ترجمة كتاب "فلسفتنا" للشهيد آيت الله الصدر.

١٧. نظريات حديثة في قانون الجزاء الاسلامي (في مجلدين باللغة الفارسية).

طُبع عدد من المؤلفات أعلاه كـ"نظريات حديثة في قانون الجزاء الاسلامي" في مجلدين و "شرح الارشاد" في مجلد واحد و "شرحٌ على قانون العقوبات الاسلامي" في مجلد واحد و "ترجمة كتاب فلسفتنا" في مجلد واحد كذلك كما طُبعت لفقدنا المفكر الكبير عشرات المقالات في المجلات العلمية و البحثية في البلاد.

و الكتاب الذي بين ايديكم هو شرحٌ دوّنه الفقيد على كتاب (تحفة الحكيم) الذي هو مقطوعة شعرية فلسفية نظمت على عزار منظومة المحقق السبزواري حيث يتناول المؤلف مراتب الحكمة المتعالية بأجمعها بلغة الشعر، و استناداً الى التاريخ الذي ورد في نهاية النسخة الموجودة من هذا الكتاب أنه تم الانتهاء من تاليفه عام ١٣٨٢ش و لكن يبدو أن هذا التاريخ هو آخر تنقيحة للمؤلف على ماكتبه طوال فترة تدريس الكتاب لاحد رجال الدين الاجلاء،و على هذا فاساس التأليف يعود الى اعوام سبقت التاريخ الوارد.

تم طباعة كتاب تحفة الحكيم و لاول مرة في النجف الاشرف بمساعٍ من قبل العلامة الشيخ محمدرضا المظفر، إلا أنه لم يتم تسليط الضوء عليها كما ينبعي فيها بعد، وحسب المعلومات المتوفرة لدينا أن آية الله السيد محمدكاظم المصطفوي كتب شرحاً عليه عنونه بـ (الحكمة المتعالية شرح المنظومة تحفة الحكيم الكمباني) و كذلك قام الدكتور المرحوم مهدي الحائري بتحرير تعليقة عليه ايضاً عنونها بـ(التعليقات لجامع الحكمتين على تحفة الحكيم آية الله الحاج شيخ محمد حسين الاصفهاني) و طُبعت كليهما، كما نُشرت في الآونة الاخيرة ترجمةٌ له كذلك.

لم يكن آية الله المرعشي مفكراً يشرح نظريات الماضين فقط و يرى أن مهمته

تنحصر في نشر عقائد الآخرين بل كان شعاره ماكان يقوله ارسطو بالظبط (انني احب افلاطون ولكنني اكثر حباً للحقيقة)،ومن هنا نلحظ وفي مواضع متعددة من هذا الكتاب قيامه بقدح النظريات المشهورة و المتداولة على صعيد الفلسفه.و لم يطرح وجهات نظره ويوجه قدحه لنظريات كبار الفلاسفة الاسلاميين من امثال الملاصدرا و المحقق النيشابوري فحسب بل تناول في قدحه نظريات المفكرين المعاصرين كالعلامة الطباطبائي و الشهيد المطهري ايضاً، وهي جديرةٌ بالامعان في محلها.

وفي الختام اجد من الواجب عليّ أن اتقدم بالشكر و التقدير لمركز ابحاث الثقافة و الفكر الاسلامي على تقبله طباعة هذا الكتاب و كذا اتقدم بشكري لكافة الذين اعانونا على اعداد هذا الكتاب و بالاخص السيد ذوالفقار الساعت ساز لتعريب هذه المقدمة، جزاهم الله خير ما يجازي به عباده الصالحين.

الجدير بالذكر أن جميع النواقص إن وجدت فهي تعود لقصوري وستزول ان شاء الله من خلال آراءكم ومقترحاتكم.

الدكتور مهدي الحاجيان

ذي الحجة ١٤٣٤

المقدمة للشارح

الحمد لله الذي منّ علينا بتجليات أنواره و أنعم علينا بلوامع بيناته و آياته، و أنار لنا سبحات جلاله من صبح الأزل ما يستنير به من ملكوته و جبروته، ثم الصلاة و السلام علي الصادر الأوّل و العقل الأكمل أشرف أولاد آدم محمد المصطفي صلى الله عليه و آله و علي أولاده الأئمة النقباء النجباء الذين هم هداة الأبرار و حجج الجبار و بهم فتح و بهم ختم.

أما بعد، فهذا شرح قويم علي منظومة تحفة الحكيم للعلامة المحقق آية الله العظمي و حجّته الكبرى الشيخ محمد حسين الاصفهاني الأصل و النجفي المولد و المسكن و هو كتاب يحتوي علي مهمّات الحكمة الإلهية بأبيات بليغة و تدقيقات أنيقة لايصل إليها إلا بالدقّة و المراجعة التامة إلى كتب الحكماء و قد صرفت فيها شطراً من عمري في استخراج ثمارها لتقتطف منها زمرة المترددين من طلبة الحكمة المتعالية و من الله تبارك و تعالي أسئل أن يوفقني لاتمامه (قال المصنف قدّس الله رمسه).

المقدمة

يا مبدأ الكل اليــك المنتــهى — لك الجلال و الجمال و البهاء
يا مبدع العقــول و الارواح — و منشئ النفوس و الأشــباح
كَلّ لسان الكل عــن ثنائــك — و ضلّ في بيــداء كبريائــك
أنت كما اثنيت يا رب علــي — نفسك لا احصي ثناءً لا و لا
صلّ علي فاتح بــاب الرحمــة — و خاتم الرســل نــبي الامــة
معلــم الحكمــة و الكتــاب — و قائد الخلــق إلى الــصواب
و آله الغرّ الــولاة الــسادة — في ملكوت الغيب و الشهادة
و بعد حمــد الله حــق حمــده — يقول عبدالله و ابــن عبــده
محمد هو الحــسين النجفــي — عاملــه الله بلطفــه الخفــي
فــضيلة الحكمــة في العلــوم — تُعرف مــن فــضيلة المعلــوم
و كيف و هي عند أهل المعرفة — معرفة الواجب ذاتاً و صــفة
و صنعه من أمــره و خلقــه — و جمعه للكــل بعــد فرقــه

الشرح

(يا مبدأ الكل إليك المنتهى) ابتدء المصنف في كلامه باسم المبدء تيمناً و تبركاً بهذا الاسم فإنّه مبدأ المبادي و كل مبدء يرجع إلى هذا الاسم و اما أنّه مبدأ فلانه تعالي أوّل السلسلة الطولية النزولية و مبدء المبادئ كان الله و لم يكن معه شيء[1] و اما أنه منتهي فلانه آخر السلسلة الطولية الصعودية و غاية الغايات «وَ أَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى»[2] فهو تعالي من حيث أنه مبدء يكون منتهى إذ مبدئيته و منتهائيته باعتبار احاطته القيومية علي كل الأشياء من غير اعتبار قبلية و بعدية فهو الأوّل و الآخر بالاعتبار المذكور، كما أنه هو الظاهر و الباطن من جهة واحدة فان ظاهريته من حيث كونه نوراً و باطنيته أيضاً من هذه الجهة فان شدة النور صارت سبباً لبطونه **(لك الجلال و الجمال)** و تقديم الظرف هنا يفيد الاختصاص لأنّ كل جمال رشحٌ من بحر جماله و كل كمال ظلٌّ كماله، فهو الحقيقة و ما عداه مجازاته، و هو النيّر و ما سواه إشراقاته، و هو الأصل و ما وراه فروعاته.

ثم إنّ الجمال من صفات اللطف و الرحمة و الجلال من صفات القهر و النقمة، و الجمال من الصفات الثبوتية و الجلال من الصفات السلبية **(و البهاء)** قال في *القاموس* «البهاء الحسن، يقال بهي الرجل حسن وجهه».

---

١. اشارة إلى قول الرسولﷺ «كان الله و لم يكن معه شيء» مذكور في كتب كثيراً و أيضاً عن ابي جعفرﷺ: «كان الله ولا شئ معه» (الشيخ الصدوق؛ *التوحيد*؛ ص٦٧).

٢. النجم: ٤٣.

(**يا مبدع العقول**) و هي الجواهر المجردة المستقلة بالذات و بالفعل أي تكون اساساً لعالم ماوراء الطبيعة و عالم الروحانية و قد يطلق العقل علي النفس الإنسانية التي لها مراتب مختلفة و هي العقل بالقوة و بالفعل و بالمستفاد.

و «الإبداع» هو ايجاد الشيء غير مسبوق بالمادة و المدّة، و «الإنشاءُ» هو ايجاد الصورة المقدارية القائمة بذاتها بلا مادة و هنا اصطلاحان آخران و هما «الاختراع» و «التكوين» و المراد من الأوّل ايجاد الشيء غير مسبوق بالمادة كالأفلاك و من الثاني ايجاده مسبوقاً بالمادة و المدة (**و الأرواح**) فالروح العلوي السماوي من عالم الأمر و الروح الحيواني البشري من عالم الخلق و هو محل الروح العلوي و مورده.

(**و منشئ النفوس**) و النفس جوهر مستقل ذاتاً و يحتاج في فعله إلى المادة و يتعلق بالأجسام و الأجساد و هي اما نباتية و هي كمال أوّل لجسم طبيعي من جهة ما يتولد و يربو و يتغذي و اما حيوانية و هي كمال أوّل لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الامور الكلية و يفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري و الاستنباط بالرأي (**و الأشباح**) و هو عالم المثال أو لوح القدر الذي ينتقش فيه الصور أو المراد من الأشباح الصور الكونية الجزئية التي هي اخيره المراتب العلمية و وجه التعبير بالابداع في العقول و الارواح و الانشاء في النفوس و الأشباح واضح بعد الاحاطة علي ما عرفت.

(**كَلَّ**) بصفة الماضي من الكل و هو العجز[1] (**لسانُ الكل عن ثنائك**) **و حمدك** و الثناء هو المدح باللسان علي الجميل الاختياري بنعمة كان أو غيرها (**و ضلّ في بيداء كبريائك**)[2] و عظمتك (**أنت كما اثنيت يا رب علي نفسك لا احصي ثناءً**)[3] عليك (**لا و لا**) التكرار للتأكيد علي عدم القدرة علي احصاء ثنائه ومدحه و ذلك لأنّ

---

١. كل لسانه يكل كلالة وكلة، فهو كليل اللسان (الزبيدي؛ *تاج العروس*؛ ذيل «كلل»).

٢. اشارة إلى قول الامام زين العابدين: «حَارَتْ فِي كِبْرِيَائِكَ لَطَائِفُ الْأَوْهَام» (*الصحيفة السجادية*؛ الدعاء ٣٢).

3. اشارة إلى قوله: «لا احصى ثناء عليك، انت كما اثنيت على نفسك» » (المصدر، الدعاء الاول).

الثناء علي شيء يحتاج إلی المعرفة بذلك الشيء و هذا كما إذا اردت ان تمدح كتابا فان مدحه يتوقف علي المعرفة بذلك الكتاب أو تمدح عن زهد شخص فإنّه يتوقف علي معرفة أنه زاهد و اما إذا لم تعرف شيئاً لاتستطيع ان تمدحه و الواجب تعالي الذي لايحيط أحد به علماً بل هو احاط بكل شيء علما كيف يستطيع الجاهل به أن يمدحه و حينئذٍ فلابدّ أن يوكل حمده و مدحه إليه تعالي. نعم يمكن حمده و ثناؤه للإنسان في الجملة أي بقدر معرفته و قد ورد في الدعاء:

«رب لا احصي ثناءاً عليك انت كما تقول و فوق ما نقول»[1] و في مناجات العارفين سيد الساجدين و زين العابدين‌ؑ «الهي قصرت الألسن عن بلوغ ثنائك كما يليق بجلالك»[2] و العارف إذا بلغ إلی حدٍّ عرف بعجزه عن ثنائه فهو ثناؤه كما إذا عرف أنه عاجز عن شكره فهو شكره كما أنه إذا عرف أنه لايقدر علي معرفته فهو معرفته ولكن هذا نوع من المعرفة الممكنة للعارف لا أنه معرفة و احاطة به تعالي فإنّها محال و لامجال هنا للقيل و القال.

(**صلّ علي فاتح باب الرحمة**) و معنى الصلاة علي النبي‌ﷺ تعظيمه في الدنيا بأعلاء كلمته و إبقاء شريعته و في الآخرة بتضعيف مثوبته و الزيادة برفع درجته قيل «و غاية الدعاء بذلك عائدة إلی المصلي لأنّ الله تعالي قد اعطاه من اعلاء الكلمة و علوّ الدرجة و رفع المنزلة فلايؤثر صلاة مصل و لا دعاء داع»[3] و قيل «بل غايته طلب زيادة كماله‌ﷺ و قربه من الله تعالي إذ مراتب استحقاق نعم الله عزّوجلّ غير متناهية»[4] و هي في اللغة العطف و هو الرحمة اللائقة به تعالي بالنسبة إلی عبده.

و الرحمة هي ميل القلب إلی الشفقة علي الخلق و التلطيف بهم و قيل هي ارادة

---

۱. في *المصباح*: «قَالَ رَسُولُ اللّهِ‌ﷺ: أَنَا لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ» (*مصباح الشريعة*؛ الباب الرابع و العشرون في الذكر، ص٥٦).

۲. *الصحيفة السجادية*؛ في مناجات العارفين، ص۴۱۷.

۳. مولي محمدصالح المازندراني؛ شرح *أصول الكافي*؛ ج۱۱، ص۳٤٥.

٤. السدي علي خان المدني الشيرازي؛ *رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين‌ؑ*؛ ص٤۱۷.

ايصال الخير إليهم قال الله تعالي «وَ ما أَرْسَلْناكَ إلاّ رَحْمَةً لِلْعالَمينَ»[١] و في الحديث «انا نبي الرحمة»[٢] و في آخر «إنما انا رحمة مهداة»[٣] و كونه رحمة اما لانه الهادي إلى سبيل الرشاد و القائد إلى رضوان الله سبحانه فبهدايته يكون وصول الخلق إلى المقاصد العالية و دخول جنّات النعيم التي هي غاية الرحمة و اما لانه سبب للعفو عن العصاة و يرحمهم بشفاعته و اما لانهﷺ سأل الله عزوجل أن يرفع عن امته عذاب الاستيصال فاجاب دعوته و رفع العذاب رحمةً **(و خاتم الرسل)** يقال ختم الكتاب من باب ضرب و ختم عليه ختماً وضع عليه الخاتم و هو الطابع[٤] و المراد من كونه خاتماً أنه كان ممن ختم به الرسالة لأنّ الخاتم هو ما يختتم به الشيء **(نبي الامة)** و النبي اما من النبوة و هي الرفعة لرفعة درجته و اما من النبأ من الخبر لانهﷺ كان مخبرا عن الله **(معلم الحكمة و الكتاب)** اشارة إلى قوله تعالي «وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ»[٥] **(و قائد الخلق إلى الصواب)** يقال قاد الدابة قوداً و قياداً إذا تقدمها آخذا بحبلها و هو خلاف السوق و منه قائد الجيش لاميرهم كأنه يقودهم و الصواب هو الحق **(و)** صل علي **(آله الغرّ الولاة السادة في ملكوت الغيب و الشهادة)** و هو عالم الأمر و الخلق

(و بعد حمد الله حق حمده) و هو الاعتراف بالعجز عن الحمد **(يقول عبدالله و ابن عبده محمد هو الحسين النجفي)** ابن الحاج محمد حسن الاصفهاني كانت ولادتهﷺ في الغري في أوّل محرم سنة ١٢٩٦ و وفاته في الخامس من شهر ذي الحجة سنة ١٣٦١ فقد توفي و هو ابن خمس و ستين و دفن في الحجرة الملاصقة لمنارة الحرم العلوي الشمالي من الجانب الشمالي لها كما ذكره تلميذه العلامة المظفر في مقدمة الكتاب

---

١. الانبياء: ١٠٧.

٢. إبن‌جرير الطبري؛ *جامع البيان*؛ ج١٤، ص٦٨.

٣. عبدالله‌بن‌بهرام الدارمي؛ *سنن الدارمي*؛ ج١، ص٩. الحاكم النيسابوري؛ *المستدرك*؛ ج١، ص٣٥.

٤. راجع: السدي علي خان المدني الشيرازي؛ *رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين*ﷺ؛ ص٤٤٦.

٥. البقرة: ١٢٥.

(عامله الله بلطفه الخفي:

فضيلة الحكمة في العلوم تُعرف من فضيلة المعلوم و كيف) لاتعرف فضيلة الحكمة في العلوم **(و هي عند أهل المعرفة، معرفة الواجب ذاتاً و صفة و صنعه من أمره و خلقه و جمعه للكلّ بعد فرقه)** توضيح ذلك أن العلوم الكمالية و المعارف اليقينية مختلفة الأنواع و الفنون متكثرة الشعب و الشجون إلى حدّ و غاية يعجز كل نفس إنساني سيما في تعلقها بهذه النشأة التعلقية عن استحصال جميعها، و القدر الواجب تحصيله و اللازم علي المعتنين بتكميل ذواتهم و السالكين إلى مقامات العارفين و أن يحصلوا منها ما هو أهمّ و أولى و ما هو أشرف و أعلى و لاشك ان أفضل العلوم الالهية هو معرفة ذات الحق الأوّل و مرتبة وجوده بماله من صفات كماله و نعوت جماله و كيفية صدور أفعاله و أنها كيف ابتدئت الموجودات الباديات منه و كيف عادت العائدات إليه **(و هذه منظومة في الحكمة حاوية اصولها المهمة و أنها لدى النفوس الملهمة)** بالحقايق و المعارف **(صحيفة من صحف مكرمة و هو كتاب أحكمت آياته)** و ابياته من حيث المتن و المعنى **(و فُصّلت بالحق بيّناته)** و دلائله بحيث لايكون فيها ابهام و اجمال من حيث اللفظ و المعنى **(و فيه من لطائف المعارف، ما هو قرّة لعين العارف. و كيف)** لايكون قرة لعينه **(و)** الحال أن **(المنعوت فيها)** أي في تلك اللطائف العرفانية **(الحق و الحق باتباعه أحق)** كما قال تعالي شأنه «أَ فَمَنْ يَهْدي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدّي إِلاّ أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ»[1] **(وسمتها)** و الوسم أي سميتها بها **(بتحفة الحكيم معتصماً بالواهب العليم)**.

---

١. يونس: ٣٦.

في تعريف الوجود

الحد كالرسم لدى التحقيــق ‏ ‏ ‏ ‏ يوصف بــالاسمي و الحقيقــي
و لايقال في جواب الــشارحة ‏ ‏ ‏ ‏ الا حدود أو رسوم شــارحة[1]
و ليس للوجود معنى مــاهُوي ‏ ‏ ‏ ‏ و ان شرح اللفظ شأن اللغوي
فليس مفهوم الوجود يعــرف ‏ ‏ ‏ ‏ إلا بلفظٍ هــو منــه أعــرف
و كنهــه يُعــرف بالــشهود ‏ ‏ ‏ ‏ لاغير كالرســوم و الحــدود
بل تستحيل صــورة علميّــة ‏ ‏ ‏ ‏ في الــنفس للهويــة العينيــة

---

١. هذه البيت ليست موجودة في *تعليقات* مهدي الحائري علي تحفة الحكيم.

الشرح

الغرض من انعقاد هذا المبحث هو بيان أن الوجود مما لايقبل التعريف أصلاً. و ذلك لأنّ التعريف اما أن يكون بالحد و اما أن يكون بالرسم، و هما إما اسمي و إما حقيقي، فهي أربعة أقسام. التعريف الحدي الاسمي الذي يراد منه شرح ماهية مفهوم الاسم، لاشرح مفهوم الاسم. و هذا كما إذا سئل عن الإنسان عن مفهوم ماهيته و ما هو محصَّلٌ لصورته ما لم يعلم وجوده في الخارج سواء علم عدمه أم لا. و التعريف الحدي الحقيقي و هذا كما إذا سئل عن الإنسان عما هو محصل لصورته بعد العلم بوجوده في الخارج. و اما التعريف الرسمي الاسمي و الحقيقي فيعرفان بما ذكرنا في القسمين الاولين.

و الوجود المبحوث عنه في المقام لايسئل عنه بما الشارحة. فان ما الشارحة إنما يسئل به عما له صورة و ماهية. و الوجود لا ماهية له لانه قسيم لها. فلو سئل عن الوجود **فإنما** يسئل عن معنى لفظه و مفهومه اللغوي و الجواب عنه إنما هو شأن أهل اللغة و إلى ما ذكرنا أشار المصنف بقوله (**الحد كالرسم لدى التحقيق**) **علي قسمين فإنّه** (**يوصف بالاسمي و الحقيقي**) **و قد** عرفت أقسامها الأربعة (**و لايقال في جواب**) **ما** (**الشارحة، الا حدود أو رسوم شارحة**) و جميع ذلك إنما يكون للماهية و بالماهية. (**و ليس للوجود معنى ماهُوي**) **حتى يقع جواباً** عن ما الشارحة كما يظهر من كلام الشيخ في *النجاة* و تبعه الحكيم السبزواري في *المنظومة*[1] و شرحها. **فإنّه** قال في *النجاة*

---

١. المحقق السبزواري؛ شرح *المنظومة*؛ ج٢، ص٥٩.

ما هذا نصه: «ان الوجود لايمكن أن يشرح بغير الاسم لانه مبدأ أوّل لكل شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلاتوسط شيء»[۱] انتهى كلامه. و قد صرح المنطقيون بأنّ ما الشارحة إنما يسئل به عن الماهية حداً أو رسماً و الوجود لا ماهية له **(و ان شرح اللفظ)** لايكون شأن المنطقي بل هو **(شأن اللغوي، فليس مفهوم الوجود يعرف)** **علي** ما أوضحناه **(إلا بلفظٍ هو منه أعرف)** كما إذا سئل عنه فيقال «إنه الكون في الاعيان» أو «الثابت فيها» و قد ذكروا لعدم امكان تعريف الوجود وجوهاً اخر مذكورة في المطولات فراجع.

و الظاهر من كلام المصنف﵀ ان تعريف الوجود بالمفهوم بما هو أعرف منه ممكن، و ظاهر من كلام الحكيم السبزواري حيث قال: «مفهومه من أعرف الاشياء»[۲] ان تعريفه المفهومي غير ممكن. لأنّ المعرِّف لابد و أن يكون أعرف من المعرَّف و لا شيء أعرف من الوجود بحسب المفهوم. و فيه ان أعرفية المعرِّف إنما تعتبر في الماهيات و اما في الالفاظ فيمكن أن يكون هنا لفظ أعرف من الوجود يبيِّن مفهومه. قال صدرالمتألهين في *المبدء و المعاد*: «مفهوم الوجود نفس التحقق و الصيرورة في الأعيان أو في الاذهان و هذا المفهوم العام البديهي التصور عنوان لحقيقة بسيطة نورية و هو أبسط من كل متصور و أوّل كل تصور و هو متصور بذاته فلايمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره و بساطته. فإذا اريد تصويره للغفلة عنه، فإنما يراد تصويره ذلك علي سبيل التنبيه و الاخطار بالبال. فلابأس بايراد اسماء مرادفة لاسمه في تعريفه كالثابت و الحاصل و غير ذلك و مفهومه عام واحد مشترك بين الموجودات»،[۳] انتهى كلامه. و يمكن كون مراد المصنف و السبزواري أمراً واحداً بارجاعهما إلى كلام صدرالمتألهين فافهم. **(و كنهه)** و هو حقيقته البسيطة النورية المنبسطة علي الممكنات **(يُعرف بالشهود)** أي بالعلم الحضوري الشهودي **(لا غير)**

---

۱. ابن‌سينا؛ *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*؛ ص۴۹۶.
۲. المحقق السبزواری؛ شرح *المنظومة*؛ ج۲، ص۵۹.
۳. صدرالمتألهين؛ *المبدإ و المعاد*؛ ص۱۰.

الشهود و هو العلم الحصولي (**كالرسوم و الحدود بل تستحيل**) تحقق (**صورة علمية في النفس للهوية العينية**) أي الكون في الأعيان إذ لا صورة له أصلاً و كيف يتحقق العلم به بالعلم الحصولي.

في إصالة الوجود

يختص بالوجود طـــردُ العـــدم | إذ ما سواه عـــدمٌ أو عـــدمي
و ليـــست العلـــة للمعلـــول | مناط طـــرد العـــدم البـــديل
و هو مدار الوحـــدة المعتـــبرة | في الحمل بل كانت به المغـــايرة
و مركز التوحيد ذاتاً و صـــفة | و فعلاً أيضاً عند أهل المعرفـــة
و كونـــه مطـــابق العنـــوان | بالذات عينُ الكون في الأعيان
و لـــيس في ثبوتـــه لذاتـــه | غنـــاه عـــن جميـــع حيثياتـــه

الشرح

اعلم ان البحث عن إصالة الوجود و إصالة الماهية من أُمهات المسائل الحكمية و أصلٌ أصيل في المسائل الالهية. فلابدّ قبل الشروع في شرح كلام المصنف و أبياته من تحرير محل النزاع. فنقول و علي الله الاعتصام؛ ان البحث و الخلاف في إصالة الوجود و الماهية في موضعين، لابد من التفكيك بينهما، حتى يعلم محل النزاع.

الموضع الاول: أنه ذهب جماعة من الحكماء إلى أنّ مفهوم الوجود مفهومٌ اعتباري نسبي، ليس له مصداق في الخارج حقيقةً، ينتزع عن اضافته إلى الماهيات المتأصلة في الخارج. فهذه الطائفة قائلون بإصالة الماهية، و لايطلقون مفهوم الوجود علي نفس تلك الماهيات المتأصلة إذ الوجود عندهم مفهومٌ اعتباري نسبي كما عرفت. و طائفة أُخرى من الحكماء يقولون بأنّ مفهوم الوجود لاينحصر في ذلك المفهوم النسبي الاعتباري، بل له فردٌ مستقل في الخارج ماهيةً كان أو وجوداً.

الموضع الثاني: ان القائلين بوجود مصداق حقيقي خارجي للوجود اختلفوا؛ في ان ذلك المصداق الخارجي هل يكون مصداقاً و فرداً بالذات لنفس الوجود و نسبته إلى الماهية بتبع الوجود و بالعرض بحيث يكون نسبة الوجود إلى الماهية من قبيل الوصف بحال المتعلق أو يكون المصداق الحقيقي للوجود هو الماهية و يكون نسبته إلى نفس الوجود من قبيل الوصف بحال المتعلق، فالأصيل عندهم هو الماهية الموجودة لا الوجود. فلايصح عندهم أن يقال: الوجود موجود إذ لابدّ من صدق المشتقّ علي شيء أن يكون مبدء الاشتقاق فيه موجوداً، كما يقال: الجسم أبيض، فإنّ مبدء المشتق و هو البياض موجود في الأبيض، و اما في المثال المذكور فليس مبدء المشتق و

هو الوجود موجوداً في المشتق، و علي هذا القول لايصحّ أن يقال: البياض أبيض فان مبدء المشتق و هو البياض ليس في الابيض إذ الابيض غير البياض، فالموجود لابدّ و أن يكون غير الوجود، فلايكون المصداق الحقيقي للموجود نفس الوجود فلابدّ و أن يكون الوجود أمراً اعتبارياً و المصداق الحقيقي للموجودية هو الماهية. فالأصيل عندهم هو الماهية.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ذهب المصنف تبعاً لصدرالمتألهين و تابعيه إلى إصالة الوجود بمعنييه و استدلّ علي ذلك بامور:

الاول

(**يختصّ بالوجود طرد العدم، إذ ما سواه عدمٌ أو عدمي**) و هذا البرهان منسوبٌ إلى المولي علي المدرس صاحب *بدائع الحكم*[1] و حاصله؛ ان الطارد للعدم حقيقةً هو الوجود لا العدم و لا الماهية، اما عدم طاردية العدم للعدم فواضح. و اما عدم طاردية الماهية له؛ فلأنّ الماهية لاتقتضي بنفسها الوجود و لا العدم. فيختص الطاردية بالوجود. فالوجود كالنور، فكما ان النور طارد للظلمة فكذلك الوجود طارد للعدم. فما يكون طارداً بنفسه للعدم أولى بأن يكون متأصلاً في الخارج من الماهية التي تصير موجودة بالوجود.

إن قلت: إنّ العلة طارد لعدم المعلول لا الوجود. قلت: ان العلة مؤثرة في الوجود و الوجود طاردٌ لعدم المعلول، إذ الطارد لعدم المعلول هو الوجود البديل له، لا وجود العلة. إذ لا ارتباط لوجود العلة في تحقق وجود المعلول، إذ هما وجودان طوليان و الوجود المتقدم ليس نقيضاً للعدم المتأخر حتى يكون طارداً له، إذ النقيضين يكونان في مرتبة واحدة، فما هو نقيض لعدم المعلول هو وجود المعلول لا وجود العلة.

و إلى ما ذكرنا أشار المصنف بقوله (**و ليست**) طرد وجود (**العلة للمعلول**) أي لعدم المعلول، فيه (**مناط طرد العدم البديل**) إذ العدم البديل إنما يطرد بالوجود البديل،

---

١. آقا علي مدرس زنوزي؛ *بدائع الحكم*؛ ص٢١٢-٢١٣.

و هو الوجود في مرتبة العدم. و من ذلك يظهر ان الجاعل للوجود لابدّ أن يتعلق جعله بالوجود ثم يطرد عدم المجعول به و يصير مجعولاً بالوجود البديل لذلك العدم. و لايمكن أن يتعلق جعله بالماهية من دون واسطة الوجود، فإنّه نقيض بالذات للعدم و رافع له. فالجاعل مفيضٌ للوجود و يرفع به العدم و هذا ظاهرٌ بديهي و التشكيك فيه كما عن بعض أعاظم المعاصرين في كتابه المسمي *بحكمت بوعلي*[1] مما لا وجه له.

الثاني

ما ذكره بقوله (**و هو**) أي الوجود (**مدار الوحدة المعتبرة في الحمل**) الشائع بل مطلقاً. توضيح ذلك: أنه لابد في كل حمل من أمرين، الاول: الاتحاد بين الموضوع و المحمول في الوجود، حيث ان المحمول موجود بعين وجود الموضوع، بمعنى ان وجوداً واحداً له مرتبتان فهو من حيث هو يكون واحداً و الموضوع موجود به لكن بمرتبة منه و المحمول موجود به أيضاً لكن بمرتبة أُخرى. و الثاني: المغايرة. إذ الحمل لابد فيه من تغاير حتى يجعل أحد المتغايرين موضوعاً و الآخر محمولاً. ضرورة أنه لو لم يكن تغاير و اثنينية لايُعقل الموضوع و الحمل. و هذا يتمّ لو كان الوجود أصيلاً لا اعتباريا إذ مع اعتباريته لا جهة وحدة بين المتغايرين و أشار بقوله (**بل كانت به**) أي بالوجود (**المغايرة**) إلى أنّ التغاير المعتبر في الحمل إنما يتحقق إذا كان الوجود متأصلاً. إذ لو كانت الماهية متأصلة لاتكون المغايرة الماهوية بين الموضوع و المحمول مناطاً لصحة الحمل. إذ هذه المغايرة تقتضي عدم الحمل، إذ الموضوع و المحمول يصيران حينئذٍ كالإنسان و الحجر و أين أحدهما من الآخر، فعلى هذا لابد و أن يكون المغايرة بين الموضوع و المحمول مغايرة وجودية بحسب المرتبة، إذ المحمول غير الموضوع بحسبها و هذا النوع من المغايرة إنما يتحقق في الحمل إذا كان الوجود متأصلاً.

و هذا الاستدلال لايخلو عن اشكال، إذ يكفي في صحة الحمل اتحاد ماهيتين متغايرتين بالذات في نسبة احديهما إلى الأُخرى. كما في قولنا «الماء حار» فإنّ الماء

---

١. الشيخ محمدصالح حائري مازندراني؛ حكمت *بوعلي سينا*؛ ج٣، ص٤٣.

و الحرارة ماهيتان مختلفتان و يكفي في حمل احديهما علي الأُخرى نسبة احديهما إلى الأُخرى، ولايلزم أن يكون بينهما اتحاد في القضية اللفظية. نعم، أنهما في عالم الخارج موجودان بوجود واحد. إذ ليس في الخارج مثلاً ماء و حرارة بل ماء حارّ و هذا الاتحاد الخارجي إنما يكون لأجل ان وجود العرض في نفسه عين وجوده في موضوعه. إذ لاوجود له إلا بوجود الموضوع و اما لزوم وجود هذا الاتحاد في صحة الحمل فلادليل عليه بل الدليل قائم علي عدم اعتباره و كفاية تحقق نسبة بين الموضوع و المحمول في صحة الحمل. هذا كله بناءاً علي مسلك القوم.

و لنا ان ندعي أنه يكفي في الاتحاد بين الموضوع و المحمول اجتماعهما في محل واحد و لو كان ذلك الاجتماع بوجودين، أحدهما وجود جوهري مستقل و الآخر وجود عرضي غير مستقل و كيفيةٌ وجودية للاول. و هذا لايقتضي أن يكون الوجود متأصلاً، فإنّ هذا يصح حتى علي القول بإصالة الماهية. فإنّه لامانع من عروض ماهية عرضية علي ماهية جوهرية مع مغايرتهما ذاتاً. و هذا العروض مصحّح للحمل و صحة نسبة أحدهما إلى الآخر. فتحصل مما ذكرنا ان صحة الحمل و عدمها أجنبية عن مسألة إصالة الوجود و إصالة الماهية.

الثالث

ما ذكره بقوله (و) الوجود (**مركز التوحيد ذاتاً**) إذ لو لو يكن الوجود متأصلاً لم يثبت التوحيد الذاتي. إذ بناءً علي إصالة الماهية يمكن أن يكون ماهيتان بسيطتان بتمام الذات و يكون مفهوم الوجوب لازماً لهما و صادقاً عليهما، من غير أن يلزم التركيب مما به الاشتراك و الامتياز. و حيث ان التوحيد الذاتي ثابت فلابدّ و أن يكون الوجود متأصلاً. إذ بناءً علي اصالته، لو كان هناك واجبان، يلزم فيهما ما به الاشتراك و ما به الامتياز، و هو ينافي التوحيد الذاتي. فدفع شبهة الشرك إنما يتمّ علي القول بإصالة الوجود لا إصالة الماهية.

و فيه: ان هذا إنما يتمّ لو قلنا بأنّ دفع الشبهة يتوقف علي إصالة الوجود مع أنّ الأمر ليس كذلك. إذ بناءً علي إصالة الماهية تكون الشبهة قابلة للدفع أيضاً. و ذلك

لأنّ الماهية البسيطة لابد و أن تكون كل شيء، و مع كونها كذلك يرتفع عنها ما به الامتياز، و مع ارتفاع ما به الامتياز عنها، لايبقي مجال لماهية أُخرى ممتازة عنها تكون شريكة لها في الوجوب. هذا، مضافاً إلى أنّ إصالة الوجود أو إصالة الماهية أمران خارجيان لا ارتباط لهما بامر التوحيد. لأنّ من لايكون معتقداً بالتوحيد يبحث عن هذه المسألة أيضاً و عدم تمامية التوحيد بناءً علي إصالة الماهية لايجعل إصالة الوجود حقاً كما هو واضح (**و صفة**) لأنّ صفاته عين ذاته المقدسة و هذه العينية إنما تتحقق إذا كان الوجود متأصلاً و يرد عليه ما عرفت أخيراً (**و فعلاً أيضاً عند أهل المعرفة**) لأنّ فعله تعالي علي إصالة الوجود شيء واحد، و هو الوجود الظلي المنبسط و النفس الرحماني و الحق المخلوق به، و هو واحد بالوحدة الحقة الحقيقة الظلية. و اما علي إصالة الماهية فالصوادر هي نفس الماهيات بذواتها المتخالفة، و فيه ما عرفت. هذا مضافاً إلى أنّ القائلين بإصالة الماهية أيضاً يجعلون فعله تعالي أمراً واحداً و هو العقل الأوّل و الذي يوجب الكثرة في المراتب النازلة هي ما ذكروه من الوسائط الموجودة لتحقق الماهيات المتخالفة.

الرابع

ما ذكره بقوله (**و كونه**) أي الوجود لا الماهية (**مطابق العنوان بالذات عين الكون في الاعيان**) فإذا قلنا الإنسان موجود، يكون معناه وجود الإنسان موجود. فالوجود هو مطابق لعنوان الموجودية بالذات في المحمول لا الماهية، و نسبته إلى الماهية إنما تكون بواسطة الوجود، إذ لايعقل أن تكون الماهية في نفسها موجودة بالذات. و هذا كالبياض و الجسم، فإنّ البياض يكون مصداقاً للابيض بالذات، و الجسم يتصف بالابيضية بالبياض.

إن قلت: لو سلمنا ان المتأصل هو الوجود ولكن هذا لايكون دليلاً علي أنّ الآثار مترتبة علي نفس الوجود، إذ يمكن أن يكون الآثار للماهية الموجودة بالوجود.

قلت: كلّا، لأنّ الوجود أينما تحقق يكون منشأ للآثار و الماهية موجودة به بالعرض، فكيف تنسب الآثار إلى الوجود التبعي دون الاصلي.

إن قلت: لو قلنا بأنّ الوجود أصيل و يكون مطابقاً لعنوان الموجودية بالذات يلزم منه استغناؤه عن الغير و هذا يقتضي كون كل موجود واجب الوجود؛

قلت: أجاب عنه المصنف بقوله (**و ليس في ثبوته لذاته غناه عن جميع حيثياته**) حتى حيثيته التعليلية و ذلك؛ لأنّ الملاك في كون الوجود غنياً عن جميع حيثياته إذا كـــان الوجود عين ذات الشيء كما في الواجب تعالي شأنه. و اما الوجود الامكاني فهو في عين أنه موجود في ذاته مفتقرٌ إلى غيره مفاض منه كالمعنى الحرفي.

اشتراك الوجود

الحـــق ان صـــحة التقـــسيمِ علامةُ الـــشركة في المفهـــوم
و وحدة النقيض خير شـــاهد فواحدٌ أيضاً نقيض الواحـــد
و لايزول القطـــع بـــالوجود بالشك في ماهيـــة الموجـــود
و ليس ما في الكون إلا آيـــة و الاتحاد مقتـــضى الحكايـــة
إذ لاتحاكي كثـــرةٌ بالـــذات عن واحد في الذات و الصفات
و ليس في الشركة من تـــشبيه و لأنّ الظل لايبلغ شـــأن ذيـــه

الشرح

اختلفوا في أنّ الوجود هل هو حقيقة واحدة أو حقائق متعدده، و هذا غير الاختلاف اللفظي في أنّه هل الوجود في لغة العرب وضع لمعني واحد أو لمعاني متعددة، فإنّ مثل هذا الخلاف لفظي لغويٌ لا حكمي فلسفي مما نحن بصدده. و المصنف ذهب إلى وحدة مفهوم الوجود و قد استدل عليه بأُمور:

الاول

(**الحقّ أنّ صحّة التقسيم علامةُ الشركة في المفهوم**) إذ لابد في كل تقسيم أن يكون المقسم موجوداً فيه و إلا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه و غيره، فيقسم الوجود إلى الواجب و الممكن. و الممكن إلى الجوهر و العرض. و الجوهر إلى العقل و النفس و الجسم. و الجسم إلى المادة و الصورة. و العرض إلى أقسامه التسعة من الكم و الكيف و الأين و متى و المضاف و الوضع و الفعل و الانفعال و الملك.

الثاني

ان نقيض الواحد واحدٌ. (**و وحدة النقيض خير شاهد، فواحدٌ أيضاً نقيض الواحد**) توضيح ذلك: ان العدم نقيض للوجود، و العدم أمر واحد، فالوجود أمر واحد، و إلا لم يكونا نقيضين. اما ان العدم نقيض للوجود فبديهي. و اما ان العدم أمر واحد فلأنّ التمايز و الاثنينية فرع للثبوت و الشيئية و العدم بطلان محض فلا شيئية له فهو أمر واحد من هذه الجهة. و اما ان نقيض الواحد واحد؛ فلانه لو لم يكن كذلك يلزم ارتفاع النقيضين. إذ لو تعدد نقيض الواحد و هو العدم و ارتفع

العدم مع أحد نقيضيه و بقي نقيضه الآخر يلزم ارتفاع النقيضين. بل يمكن أن يقال؛ بأنه لو تعدد نقيض الواحد يلزم اجتماع النقيضين، إذ لو ارتفع أحد الوجودين من النقيضين بقي الوجود الآخر مع العدم كما ذكره بعض الافاضل من المعاصرين في شرحه الفارسي علي المنظومة.[١]

الثالث

ما ذكره بقوله (**و لايزول القطع بالوجود بالشك في ماهية الموجود**) توضيح ذلك: ان مفهوم الوجود لو كان في كل مصداق و فردٍ عينُ ذلك المصداق، فيلزم منه أنه لو شك في خصوصية مصداق من المصاديق يحصل الشك في المفهوم، مع أنه ليس كذلك. فلو رأينا شبحاً من بعيد و اعتقدنا بأنه حجر موجود من الموجودات ثم اعتقدنا أنه إنسان ثم شككنا في إنسانيته لايزول عنا القطع بوجوده. و هذا دليل علي أنّ الوجود مشترك بين الإنسان و الحجر. و أمّا لو كان الوجود في كل ماهية عين تلك الماهية ــ كما ذهب إليه بعض المتكلمين ــ يلزم أن يتبدل قطعنا عن وجوده الأوّل و يتبدل قطعنا بوجود آخر مغاير معنى للوجود الاول، و هو ليس كذلك. إذ الوجدان يحكم بأنّ مفهوم الوجود الذي كان في الذهن من أوّل الأمر لم يتغير قطعا.

الرابع

ما ذكره بقوله: (**و ليس ما في الكون إلا آية، و الاتحاد مقتضى الحكاية، إذ لاتحاكي كثرة بالذات عن واحد في الذات و الصفات**) و توضيح هذا الدليل: ان الأشياء المختلفة لاتكون علامة لشيء واحد إلا إذا كان بينها أمر جامع. و حيث نرى ان الامور الكونية المختلفة الماهيات كلُها من آيات الله تعالى، و الماهية ليست ذلك الجامع، لابد و أن يكون الجامع بينها وجود ذلك الجامع. و هذا معنى قوله: «و الاتحاد مقتضى الحكاية» و قد قال الشاعر:

و في كل شيء له آية ... تدلّ علي أنه واحد

١. شيخ مرتضي مطهري.

و ذلك الشيء هو الوجود الجامع الذي يكون في الأشياء المختلفة و هو يدل علي أنه واحد،

إن قلت: ان القول بالاشتراك المعنوي للوجود بين الواجب و الممكن مستلزم لتشبيه الواجب بالممكن و هذا محال.

قلت: ان القول بالاشتراك لايستلزم كون الواجب و الممكن شبيهين و مثلين في كل الجهات. إذ يكفي في تحقق الاشتراك كون الواجب و الممكن كالشيء و الفيء، فإنّ الشيء وجود و الفيء وجود، ولايستلزم اشتراكهما كونهما مثلين في جميع الجهات. و إلى هذا أشار بقوله: (**و ليس في الشركة**) في مفهوم الوجود بين الواجب و الممكن (**من تشبيه**) المستلزم للشرك (**و**) ذلك (**لان الظل**) و هو الممكن (**لايبلغ شأن ذيه**) أي ذي الظل و هو الواجب تعالى.

و توضيح ذلك: ان الاشتراك المعنوي إنما يكون مرتبطا بمفهوم الوجود، و العلية و المعلولية و الامكان و الوجوب أوصاف للاعيان الواقعية و الاشتراك في المفهوم لايوجب الاشتراك و التشبيه في الظل و ذي الظل. فما ذهب إليه الاشعري و ابوالحسين المعتزلي و تابعيهما إلى الاشتراك اللفظي بين الوجودات، و ان الوجود في كل ماهية غير الوجود في الآخر، ناشئ من الخلط بين المفهوم و المصداق.

زيادة الوجود علي الماهية الشخصية

لاريـــب في زيـــادة الوجـــود   معنيً علي ماهيـــة الموجـــود
و إنمـــا الوحـــدة و العينيـــة   في الذهن و الخارج في الهويّـــة
لـــسلبه عنـــها بـــسلب ذاتي   و لافتقـــاره إلى الاثبـــات
و السلب لاينفي سوى العينية   لصحة السلب مـــع الجزئيـــة
و مورد البحث هي الشخصية   فيبطـــل الـــشائع بالكليـــة
و لانفكاكها لـــدى التعقـــل   عـــن الوجـــودين بلاتعمـــل
ثم اتحاد الكـــل لـــيس يُعقـــل   إلا محالاً و كـــذا التسلـــسل

الشرح

المراد من زيادة الوجود علي الماهية أو عروضه عليها، هو ان ما هو المفهوم عن أحدهما غير المفهوم عن الآخر. و أوّل مَن بحث عن هذه المسألة هو الفارابي. فقال في الفصوص: «الامور التي قبلنا لكل منها ماهية و هوية و ليست ماهيته هويته و لا داخلة فيه و لا الهوية داخلة في ماهية هذه الاشياء».[1]

و الغرض من التعرض لها هو الرد علي من ذهب من المتكلمين إلى أنّ الوجود في كل ماهية هو نفس تلك الماهية. و يظهر من ذلك ان هذه المسألة نظير المسألة السابقة، أعني مسألة اشتراك الوجود. حيث يكون المقصود منها هو الردّ علي ذلك القول أيضاً و الفرق بينهما في طريق الرد و كيفيته، قال المصنف‌ﷺ **(لاريب في زيادة الوجود معنيً)** أي مفهوماً **(علي ماهية الموجود)** لا أنه في كل ماهية عين تلك الماهية بحسب المعنى و المفهوم **(و إنما الوحدة و العينية في الذهن و الخارج في الهويّة)** أي في الوجود الذهني و الخارجي.

و بذلك يندفع ما يقال من ان الوجود و الماهية متحدة بحسب الواقع و الخارج، فكيف يقال بزيادة أحدهما عن الآخر و عروضه علي الآخر.

و وجه الدفع: ان المراد من الزيادة و العروض هو الزيادة و العروض بحسب المفهوم لا المصداق.

كما أنه يندفع اشكال آخر و هو: ان الماهية كما عرفت أمر اعتباري و الوجود

---

١. ابونصر الفارابى؛ *فصوص الحكم*؛ ص٤٧.

أمر متأصل. فكيف يدعي ان الوجود عارض و زائد علي الماهيــة؟ إذ العــروض و الزيادة فرع لإصالة المعروض و المزيد عليه.

و وجه الدفع: هو ان العروض و الزيادة في المقام إنما يكون باعتبار كون مفهــوم أحدهما غير الآخر و هذا لامساس له بمسألة إصالة الوجود و الماهية.

ثم استدل المصنف علي زيادته عليها بامور:

الاول

(**لسلبه عنها بسلب ذاتي**) و حاصله؛ ان الوجود لو كان عين الماهية لم يصحّ سلبه عنها، مع أنه صحيح. إذ يصح أن يقال: «ان وجود الإنسان غير الإنسان مفهوماً» و لو كان الوجود في الإنسان هو نفس الإنسان ــ كما توهمه الاشعري ــ لكان مثل أن يقال: «الإنسان إنسان» و لم يكن السلب حينئذٍ صحيحاً.

الثاني

ما ذكره بقوله (**و لافتقاره إلى الاثبات**) توضيح ذلك: أنه لاريب أنّ الذات و الذاتيات لكل ماهية بيّنة الثبوت لها، أي لم تكن محتاجة إلى الدليل و الواسطة في الاثبــات. و امــا الوجود بالنسبة إلى الماهية فليس كذلك، إذ إثبات الوجود للماهية محتاج إلى الدليل، فليس ثبوت الوجود للماهية أمر بيّن لها. و هذا الاستدلال متين جداً.

و اما الاستدلال علي الزيادة بصحة السلب، فأورد عليه بقوله (**و السلب لاينفي سوى العينية**) و سلب العينية لاينفي سلب الجزئية. لأنّ سلب الأوّل أعمّ من ســلب الثاني. و ذلك (**لصحة السلب مع الجزئية**) أي جزئية الوجود للماهية و المقصود سلب الوجود عن الماهية مطلقاً. و بعبارة أُخرى صحّة السلب إنما يكون دليلاً علي الزيادة إذا كان نافياً للعينية و الجزئية، مع أنّ السلب يكون صحيحاً مع كون الوجود جزءاً للماهية، إذ يصحّ أن يقال: وجود الإنسان ليس بإنسان مع امكان كونه جــزء لــه، كما يصح أن يقال: الإنسان ليس ببقر مع كونه مشتركاً معه في جزئه الاعم و هــو الحيوان. فكما ان صحة السلب لاينفي الجزئية في المثال فكذلك صحة سلب الوجود

عن الإنسان لاينفي جزئية الوجود مع أنه ليس بجزء لها أيضاً. و بالجملة صحة السلب مطلقاً لاتكون دليلاً علي نفي الجزئية، مع أنّ المقصود نفي العينية و الجزئية معاً. هذا، مضافاً إلى أنه لو كان الاستدلال بصحة السلب صحيحاً، يلزم منه عدم صحة حمل الوجود علي الماهية بالحمل الشائع، لأنّ حمل أحد المتباينين علي الآخر باطل مطلقاً، فلايصح أن يقال: الإنسان موجود كما قال‌ﷺ **(و مورد البحث)** في زيادة الوجود علي الماهية **(هي)** الماهية **(الشخصية)** كالإنسان و البقر فلو ان الدليل علي الزيادة هو صحة السلب **(فيبطل)** الحمل **(الشائع بالكلية)** بين الوجود و الماهية. فلايمكن أن يقال الإنسان موجود. نعم، لو كان المراد من الماهية، ما يقابل الوجود يصحّ السلب الذاتي و الشائع كما لايخفى ولكنه ليس بمراد أصلاً.

الثالث

من ادلة الزيادة ما ذكره بقوله **(و لانفكاكها)** أي الماهية عن الوجود **(لدى التعقل عن الوجودين)** الخارجي و الذهني **(بلاتعمل)** و تكلُّف، اذ قد نتصور الإنسان مثلاً مع غِفلتنا عن أنه موجود أم لا، و لو كان الوجود نفس الماهية لم يعقل ذلك. فإنّه لايعقل أن يتصور الشخص الإنسان و يغفل عن كونه إنسانا، و غير المغفول غير المغفول عنه.

الرابع

ما ذكره بقوله **(ثم اتحاد الكل ليس يُعقل، إلا محالا و كذا التسلسل)** و توضيح هذا الدليل هو: أنه لو كان الوجود عين الماهية، لزم اتحاد الحقائق. لأنّ الوجود متحد، فلو كانت الماهية عينه لزم اتحادها لأنّ المتحد مع المتحد متحد، لكن الاتحاد في الماهيات باطل، فالعينية باطلة. و كذا لايعقل أن يكون الوجود جزءً للماهية. إذ لو كان جزءً لها، لزم أن يكون لتلك الماهية ـــ ذات الجزء الذي هو وجود ـــ وجودٌ، ثم ننقل الكلام إلى ذلك الوجود الثاني، فإنّه يلزم أيضاً أن يكون جزء ماهية أُخرى و هكذا و هذا هو التسلسل المحال.

الواجب لا ماهية له

ليس لذات الحق حدّ مـــاهوي　　　بل ذاته نفس وجوده القـــوي
و العرضـــي دائمـــاً معلـــلُ　　　فيلزم الـــدور أو التسلـــسلُ

الشرح

اعلم، ان المصنف﵀ بعد ما اثبت ان الوجود زائد علي الماهية، أراد أن ينبّه علـــي أن نفي الزيادة إنما يكون في الممكنات و اما الحق تعالى، فحيث ان ماهيته انيته، فلايكون له ماهية أصلاً حتى يحكم عليها بزيادة الوجود عنها و عدمها.

فقال: (ليس لذات الحق حدّ ماهوي، بل ذاته نفس وجوده القوي) الصرف و صرف الوجود و استدل علي ذلك بقوله (و العرضي دائماً معللُ، فيلزم الدور أو التسلسلُ)

توضيح ذلك: أنه لو كان للواجب تعالي وجود و ماهية، و كان وجوده عارضاً علي ماهيته، لزم أن يكون معلولاً. إذا المعروض معلول لعلته. ثم ننقل الكلام في علة عروض الوجود لماهيته سبحانه، فإن كان العلة هو ذات الواجـــبِ المعـــروضِ لهـــذا الوجود، لزم اتحادُ السابق و اللاحق، إذ الماهية سابقة و الوجودُ لكونه معلـــولاً لهـــا لاحقٌ، و في عين الحال هما في رتبةٍ واحدةٍ لفرض أنّ المجموع قديمٌ واجب، و هـــذا يلزم منه تقدّم الشيء علي نفسه، و هو محال.

و إن قلت؛ ان الوجود ليس معلولاً للماهية الواجبة، بل يكون معلولاً لوجـــود آخر، فلابدّ و ان ننقل الكلام إلى ذلك الوجود الاول. و حيث ان ذلك الوجود أيضاً معلول لماهية، يلزم تأخره عن ماهيته، لكونه معلولاً و اتحاده معها لكونه أزلياً و قديماً في ذاته فإن صعدت إلى ثالث و رابع و هكذا لزم التسلسل و إن توقفت علي الوجود الثاني لزم الاشكال السابق.

حقيقة الوجود تشكيكية واحدة

حقيقة الوجود حقـــاً واحـــدة　　و وحدة المعنى عليها شـــاهدة
و ليست الوحـــدة ماهويـــة　　جنـــسية نوعيـــة صـــنفية
و ليست الوحدة أيضاً بالعدد　　بل هي ظل وحدة الحق الأحد
و هي علي وحـــدتها بـــسيطة　　لهـــا مراتـــب بهـــا محيطـــة
و ما به التشكيك و التشريك　　عين الوجود ما لـــه شـــريك
و قيل بـــل حقـــائق مغـــايرة　　و وحدة الكثير منـــه ظـــاهرة
و من يقول أنها ذات حصص　　فليس بالمعنى الأعم بل أخـــصّ
لانهـــا في هـــذه الطريقـــة　　تجليـــات نـــير الحقيقـــة

الشرح

اعلم ان الأقول المشهورة في الوجود اربعة:

أحدهما: ان الوجود حقيقة واحدة، ذات مراتب متفاوتة بالتقدم و التأخر و الشدة و الضعف و الكمال و النقص.

ثانيها: أنه حقائق متباينة ذواتها البسيطة لا بالفصول، لبساطة الوجود.

ثالثها: أنه واحد احد، لا مراتب له، فضلاً عن الأفراد و الأنواع و لا قيام و لا عروض له بالماهيات و هذه الاقوال مبتنية علي إصالة الوجود.

و رابعها: أنه أمر اعتباري ليس له أفراد، إنما له الحصص.

و المصنف اختار الأوّل منها، تبعاً لمذهب الفهلويين من الحكماء الاقدمين. و به يقول صدرالمتألهين و شيخ الطائفة الاشراقية ـــ رحمه الله ـــ لكن في النور الحقيقي قال:

(**حقيقة الوجود حقاً واحدة، و وحدة المعنى عليها شاهدة**) لأنّ المعنى الواحد لاينتزع عن حقائق متغايرة متباينة بتمام ذواتها البسيطة. و المصراع الثاني اشارةٌ إلى بطلان ما نسب إلى الحكماء المشائين، من أنّ الوجودات حقائقٌ متباينة من الوجود؛ في كل ماهية هو نفس تلك الماهية. (**و ليست الوحدة**) وحدة (**ماهوية لأنّ** الوجود قسيم للماهية، فكيف تكون وحدتها ماهوية (**جنسية نوعية صنفية**). **فليست** وحدة حقيقة الوجود كوحدة الإنسان و البقر في الحيوانية و لا كوحدة زيد و عمرو في الإنسانية و لا كوحدتها في الرومية و الزنجية، لأنّ هذه الوحدات **جميعها** وحدات ماهوية خارجة عن الوجود (**و ليست الوحدة أيضاً بالعدد**)

لأنّ الوحدة العددية تختصّ بالكميات المختصة بالماهيات العرضية (**بل هي ظل وحدة الحق الأحد**) لأنّ العالم أجمع من شئوون الذات الاحدية و ظلّها، و الواحد لايصدر عنه إلا الواحد كما ان الواحد لايصدر إلا عن الواحد و ذلك للزوم السنخية بين العلة و المعلول في الوحدة و الوجود (**و هي**) أي حقيقة الوجود (**علـــي وحـــدتها بسيطة لها مراتب**) و تلك الوحدة (**بها**) أي بتلك المراتب (**محيطـــة**) و هذا هو وحدة الوجود و الموجود و كثرتهما في عين وحدتهما. و هذا هـــو القـــول بالمراتـــب و الوحدة في الكثرة و الكثرة في الوحدة، إذ الوجود و إن كان كـــثيراً إلا ان هـــذه الكثرة تؤكّد الوحدة، لأنّها وحدة حقة و يحق السعة إذ لا سلب لوجود بما هـــو وجود و المراتب سنخ واحد و يناسب المقام ما قيل بالفارسية:

زلـــف آشفتـــه او موجب جمعيت ماست

چون چنين است پس آشفته‌ترش بايد كرد[1]

و أيضاً:

در خلاف آمد عادت بطلب كام كه من

كسب جمعيت از آن زلف پريشان كردم[2]

و إلى ما ذكرنا أشار بقوله: (و ما به التشكيك و التشريك عين الوجود ما لـــه شريك) إذ لا ثاني له.

(**و قيل**) و القائل المشاوئون علي ما نسب إليهم (**بل**) الوجود (**حقائق مغـــايرة**) و استدلّوا علي مذهبهم بأنه: لو لم تكن كذلك و كانت حقيقة الوجود حقيقة واحدة، لما كان وجود في كونه علة لوجود أولى من كونه معلولاً فلزم في علية وجودٍ لوجود الترجيحُ من غير مرجح. و الجواب عنه واضح؛ اذ يكفي في الخروج عن الترجيح من غير مرجح التفاوت التشكيكي في الحقيقة الواحدة بالكمال و النقص. هذا مضافاً إلى ما ذكره المصنف في جوابه (**و وحدة الكثير منه ظاهرة**) أي القول المذكور يوجب أن

---

١. شيخ كمال خجندي؛ *ديوان غزليات*؛ القسم الثاني، رقم ١٠٥.

٢. حافظ شيرازي؛ *ديوان غزليات*.

ينتزع من الحقائق المتباينة المتكثرة معنى واحداً و هو فاسد.

ثم أشار إلى قول القائلين بالحصص بقوله (**و من يقول**) من الحكماء (**أنها**) أي الوجودات (**ذات حصص فليس**) صحيحاً (**بالمعنى الأعم**) و هو أن يكون مصداق الوجود حصته المضافة إلى ماهية، إذ لو كان كذلك يلزم أن يكون الوجود أمراً اضافياً اعتبارياً لاتحقق له في الخارج، (**بل أخص**) معنى من الاول، بأن يكون المراد منه ان الوجود برمته حصة منسوبة إلى الله تعالي متعلقة الذات به و هذا هو صحيح (**لانها**) أي الوجودات (**في هذه الطريقة تجليات نيّر الحقيقة**) و هو نور الأنوار جل جلاله و عم نواله.

اثبات الوجود الذهني

للشيء نحوان مــن الظهــور فمنه عــيني و منــه نــوري
و ليس للمحــال و المعــدوم مطــابَقٌ في خــارج المفهــوم
و هكــذا عــوارض الماهيــة كالوحدة الــصرفة و الكليــة
فالعلم بالكل وجــود الكــل في النفس لكن بوجود ظلــي
و لــيس الاعتبــار بــالمفهوم في الحكم ايجاباً علي المعــدوم
بل اعتبار الفرض و التقــدير و انــه نحــو مــن الحــضور

الشرح

اعلم؛ ان مسألة الوجود الذهني من أدّق المسائل الفلسفية و قبل الخوض في أدّلة الطرفين نفياً و إثباتاً، لابدّ من تحرير محل النزاع، فنقول و علي الله التوكل و به الاعتصام:[1]

أنه ذهب كثير من الحكماء إلى أن الماهية كما يكون لها وجودٌ خارجي و عيني كذلك لها وجود آخر يسمّي بالوجود الذهني، الذي يكون محل ظهوره و تحققه في الذهن، الحاصل من التصور و التخيل و التعقل. و انهم يقولون بأنه يكون للماهية الواحدة بعينها و جميع شئونها نحوان من الوجود و هي واحدة في كليهما. و كما يكون للماهية الخارجية وجود استقلالي و يكون ظرف وجودها في الخارج و الأمر الخارجي مصداق لها، فكذلك الماهية الذهنية لها مصداق ذهني، ظرف وجودها الذهن.

و ذهب بعضٌ إلى إنكار الوجود الذهني، لا بمعنى ان الإنسان لايكون له تصور و تعقل و فكر و تخيل، فإنّ هذا من أسوء التوهمات، بل بمعنى أنه ليس للماهية وجود مستقل في الذهن مثل الماهية الموجودة المستقلة في الخارج، لأنّ العلم عندهم من مقولة الاضافة و يقولون بأن تصور شيء يكون اضافة بين الذهن و الخارج و ينتزع من هذه الاضافة العالم و المعلوم و الحاسّ و المحسوس. و هذه الاضافة نظير الاضافة

---

١. ذهب جماعة من المتكلمين بثبوت المعدوم و الحال و ذكروا لهما آثارا. و أورد عليه الفلاسفه بأنّ الآثار لايكون للثابت و الحال بل للوجود الذهني و الوجود الذهني أيضاً نحو من الوجود (منه رحمه الله تعالى).

الوصفية بين شيئين التي ينتزع عنها التقدم و التأخر و الفوق و التحت و الأمـــام و الخلف. و اختار المصنف﷫ مذهب الاول. فقال: (**للشيء**) أي للماهية (**نحـــوان مـــن الظهور**) و الوجود؛ (**فمنه عينيٌ**) أي خارجي (**و منه نوري**) أي ذهني.

و استدلّ علي مختاره بقوله: (**و ليس للمحال**) كاجتماع النقيـــضين (**و المعـــدوم مطابَقٌ**) أي مصداقٌ (**في خارج المفهوم**) و الحاصل؛ انا نحكم علي ما لاوجود لـــه في الخارج، كقولنا: «اجتماع النقيضين يغاير اجتماع الضدين» مـــع أنـــه لاوجـــود للموضوع في الخارج و مع ذلك يكون الحكم صحيحاً. فلابدّ و أن يكون للموضوع وجود في النفس. و لو لم يكن القول بالوجود الذهني صحيحاً و لم يكن له وجـــود في النفس، لم يكن هذا الحكم صحيحاً. (**و هكذا**) لايكون (**عوارض الماهية كالوحدة الصرفة و الكلية**) مطابق في خارج المفهوم مثل الإنسان كلي. (**فـــالعلم بالكـــل**) أي بجميع ما ذكر في البيتين إنما يكون صحيحاً باعتبار (**وجود الكل**) أي جميع ما ذكـــر (**في النفس لكن بوجود ظلّي**) أي ذهني.

إن قلت: ان الحكم الايجابي علي المعدوم ليس باعتبار وجوده الذهني حتي يكون دليلاً عليه، بل باعتبار المفهوم الواقع موضوعاً في القضية،

قلت: أجاب عنه المصنف﷫ (**و ليس الاعتبار بالمفهوم في الحكم ايجابـــاً علـــي المعدوم بل اعتبار الفرض و التقدير**) أي فرض المعدوم موجوداً كما في القـــضايا التي موضوعها أمر وجودي (**و انّه**) أي الاعتبار الفرضي و التقديري للمعدوم في الذهن (**نحو من الحضور**) و الوجود للموضوع في الذهن ولكن لو أنكرنا الوجود الذهني و قلنا بأنّ العلم اضافةٌ بين العالم و المعلوم، يلـــزم عـــدم تعلـــق العلـــم بالمعدومات إذ الاضافة تحتاج إلى طرفين و المعدوم لا وجود له لا في الخارج و لا في الذهن، فكيف يقع طرفاً للاضافة.

في الاشكالات الواردة علي الوجود الذهني

و ليس فيه وحـــدة الاثـــنين و لا قيامـــــه بموضــــــوعين
فإنّـــــه العـــــارض للماهيـــــة و ليس من عـــوارض الهويـــة
و ليس يقتضي انحفاظُ الذاتِ الجمـــــعَ بـــــين المتقـــــابلات
إذ مـــا لـــه تقابـــل بالـــذات ماكـــان الـــشائع لا الـــذاتي[1]
فالعلم بالجوهر كيفٌ و عرض و الجوهر المعلوم كيفٌ بالعرض
بل هو عقل عاقــل معقـــول و ليس في النفس لـــه حلـــول
قيل لا كيف علـــي المرســـوم و العلم من مقولـــة المعلـــوم

---

١. في *التعليقات*: «بالشائع لا بالذاتي».

الشرح

الاول

ما عن المحقق الطهراني في باب الاستصحاب من *محجته*، فقال: «زعموا ان لكل أمر وجودين، أحدهما الاصلي الذي يترتب عليه الآثار، و الآخر هو الظلّي الضعيف».[1] و قال في بيان بطلانه: «ان وجود المعلوم عارض له متحد معه، فلو فرض وجوده لمعروض آخر، لزم اما قيام العرض بموضوعين مع أنّ الموضوع مشخِّص للعرض و اما اتحاد الاثنين المتغايرين و هو تناقض».[2] انتهى كلامه. و حاصله؛ أنه لو قلنا الإنسان موجود و كان الإنسان موجوداً في الخارج و الذهن يلزم قيام العرض و هو الوجود بموضوعين؛ أي الإنسان الخارجي و الإنسان الذهني لأنّ الوجود أمر واحد فلايمكن أن يكون له موضوعان أي ماهية خارجية و ماهية ذهنية، بناءً علي كون الماهية الخارجية متغايرة مع الماهية الذهنية كما هو مقتضى القول بإصالة الماهية. أو يلزم اتحاد الاثنين أي الماهيتين الخارجية و الذهنية حتى لايلزم قيام العرض الواحد بموضوعين متغايرين بأنّ تكون الماهية الخارجية عين الماهية الذهنية و هو أيضاً باطل.

و أجاب عنه المصنف بقوله:

(و ليس فيه) أي في القول بالوجود الذهني **(وحدة الاثنين)** أي وحدة الماهية الخارجية و الذهنية المتغايرتين **(و لا قيامه)** أي قيام الحكم الواقع في القضية و هو

---

١. هادى‌بن‌محمد امين تهرانى نجفي؛ *محجة العلماء*؛ ج٢، ص٣٠٣: «في ان اشتراط بقاء الموضوع من الاعلاط ...».

٢. المصدر.

الوجود (**بموضوعين**) أي الماهية الذهنية و الخارجية (**فإنّه**) أي بالوجود في القضية هو (**العارض للماهية**) أي ماهية الموضوع و نفسها، و الماهية في الخارج و الذهن **أمر** واحد بناءً علي إصالة الوجود، فقيام الوجود و عروضه لها يكون علي ماهية واحدة موجودة في الذهن و الخارج إذ الماهية الخارجية عين الماهية الموجودة (**و ليس من عوارض الهوية**) أي الماهية الموجودة في الخارج و الذهن، فإذا قلنا: «بحر من زيبق بارد بالطبع» يكون المحمول وهو البرودة عارض علي ماهية البحر لا وجوده الذهني و الخارجي. نعم؛ وجودهما ظرفان، لا موضوعان و لاشرطان لها. فالموضوع في ظرفي الذهن و الخارج في المثال، هو البحر. فلو قلنا بالوجود الذهني لا يلزم منه وحدة الاثنين و لا قيام الحكم بمعروضين. و اتصاف الماهية بوصف و محكوميتها بحكم لاينافي القول بإصالة الوجود. فتأمل. هذا، مضافاً إلى أنه بناءً علي القول بأنّ الوجود في كل ماهية نفس تلك الماهية كما نسب إلى المشائين و قلنا بإصالة الماهية لايلزم قيام عرض واحد بموضوعين و لا وحدة الاثنين كما هو واضح.

الثاني

أنه يلزم علي القول بالوجود الذهني و حصول الماهيات بأنفسها في الذهن اجتماع الجوهر و العرض في شيء واحد. و توضيحه: أنه لو قلنا بأنّ الماهيات حاصلة في الذهن بنفس ذاتها لا شبحها و عكسها، يلزم منه اتحاد الجوهر و العرض في شيء واحد و هو محال. بيان الملازمه: ان الجوهر المعقول و المعلوم بالذات لابدّ و أن يكون جوهراً و ذلك لاتفاق الحكماء علي انحفاظ الذات و الذاتيات في الذهن، فيلزم منه أن يكون الإنسان الذهني جوهراً كالخارجي منه، لأنّ الجوهر حقيقة قائمة بنفسه. مع أنّ الفلاسفة و الحكماء متفقون علي أن المتصور الذهني يكون تحت مقوله الكيف و هي مقولة عرضية عرض علي النفس، و لازم ذلك أن يكون شيء واحد جوهراً و عرضاً.

و أجاب عنه المصنف‌ؒ بقوله:

(و ليس يقتضي انحفاظُ الذاتِ الجمعَ بين المتقابلات) أي الجوهر و العرض أو

الأعراض المتقابلة كالكمّ و الكيف و غيرهما (إذ ما له تقابل بالذات ما كان) الحمل (الشائع، لا) بالحمل (الذاتي)

و توضيح هذا البرهان يتوقف علي بيان مقدمة و هي:

انا إذا قلنا: «الإنسان جوهر جسماني نام حساس متحرك بالارادة ناطق» فلايوجب اندراج الإنسان تحت مقولة الجوهر، ما لم يترتّب عليه أثره و هو وجوده لا في موضوع، و كذا لايكون مندرجاً تحت جنس الجسم ما لم يكن له أبعاد ثلاثة و هكذا بالنسبة إلى سائر الماهيات المندرجة تحت الكم و الكيف و... إذ لو كان مجرد صدق مفهوم علي شيء كافياً لكونه مصداقاً لذلك المفهوم، يلزم منه أن يكون كل مفهوم كلي فرداً و مصداقاً لنفسه، لأنّ كل مفهوم بالحمل الأوّلي يصدق علي نفسه كما في مفهوم الإنسان، فإنّه ليس مصداقاً للإنسان، مع أنهما واحد بحسب المفهوم، بل مصداقه هو الإنسان الجزئي. و يظهر من ذلك ان الصورة الذهنية لاتكون مندرجةً تحت مفهوم المقولات الخارجية التي تحمل عليها بالحمل الأوّلي. لانه لابدّ في الاندراج تحت مقولةٍ ترتّبُ آثارها عليها، و الآثار الخارجية لاتترتّب علي تلك الصورة الذهنية. نعم؛ تترتّب علي الصورة الذهنية آثارها المختصة بها من حيث كونها حالةً أو ملكة وجودية عارضة علي النفس و بها يطرد الجهل عنها، فهي من هذه الجهة تكون ناعتاً للنفس و يكون من هذه الحيثية مندرجةً تحت مقولة الكيف، لصدق تعريف الكيف عليها، و هو كونه عرضاً لايقبل القسمة و لا النسبة بذاته، و هذا التعريف يصدق علي العلم الذي هو الصورة الذهنية لانه ناعت للنفس. و علي هذا يكون وجود الصورة الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف بالذات لا بالعرض و المجاز. فنتحصل من ذلك، أن الصورة الجوهرية جوهر بالحمل الأوّلي و بحسب المفهوم و ليس بجوهر بل كيف بالحمل الشائع فلم يجتمع المتقابلات في الصورة الذهنية أصلاً. (**فالعلم بالجوهر**) كالعلم بالإنسان (**كيفٌ و عرض**) لصدق تعريف الكيف عليه و ترتب أثره و هو عدم قبوله للقسمة و النسبة عليه (**و**) لكن (**الجوهر المعلوم**) كالإنسان المعلوم (**كيفٌ بالعرض**) و المجاز، لعدم صدق تعريف الكيف عليه،

و جوهر بالحمل الأوّلي. فاين اجتماع المتقابلات.

و هذا الجواب لصدرالمتألهين[1] و تبعه المصنف و أورد عليه الحكيم السبزواري: «بأن العلم لايكون داخلاً تحت مقولة من المقولات لا الجوهر و لا العرض بل هو وجود اشراقي للنفس و ظهور لها، و ذلك الظهور هو نفس الظاهر لا صفة زائدة عليه.»

و فيه: أنه لاريب في أنّ للنفس صورة حاصلة بعد العلم، و لاتكون تلك الصورة حاصلة لها قبل العلم، و هذا معلوم بالوجدان. و هذه الصورة لها نسبتان؛ نسبة بالاضافة إلى الخارج و باعتبار هذه النسبة تسمي بالوجود الذهني، و نسبة بالاضافة إلى النفس حيث تكون ناعتاً لها و بها يطرد الجهل عنها و يكون كمالا لها. و هذا اثر خارجي مترتب علي الصورة العلمية للنفس، فالنفس موضوع لها و هي كيف زائد و عارض عليها. فهي من حيث كونها حالة و ملكة، كيفٌ للنفس و من حيث كونها موجودا ذهنيا كيف بالعرض. (**بل هو**) ليس بكيف بالعرض أيضاً فإنّه في الحقيقة (**عقل عاقل معقول و ليس في النفس له حلول**) و بعبارة أُخرى الصورة المعقولة هو العقل و العاقل، لأنّها من مراتب العقل. و العقل مهما زيد في بساطته زيد علي التحقيق في إحاطته، كما يأتي في كلام المصنف. فهي بالنسبة إلى العقل و العاقل كزيادة نور السراج و شعاعه، فكما ان النور يزيد في شعاعه مع بساطته و يحيط الاشياء، فكذلك الصورة المعقولة.

توضيح الكلام في هذا المقام حسب ما يقتضيه المجال: ان بعض الحكماء المعروف بفرفوريوس عمل رسالة في العقل و العاقل و المعقول، و ذهب فيها إلى اتحاد هذه الثلاثة حقيقة و اختلافها اعتباراً. و أورد عليه الشيخ في *الاشارات*[2] فقال: «كان من المشائين رجل يعرف بفرفوريوس، عمل في العقل و المعقولات كتاباً يثني عليه المشائون، و هو حشف كله. و هم يعلمون من أنفسهم أنهم لايفهمونه و لا

---

۱. صدرالمتاهلين؛ *الاسفار*؛ ج۱، ص۲۹۶.

۲. نصيرالدين الطوسي؛ *شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاكمات*؛ ج۳، ص۲۹۵.

فرفوريوس نفسه، و قد ناقضه من أهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الاول.» انتهى كلامه.

فلابدّ من البحث هنا في مقامين؛ الاول: في علم النفس بالذات و الثاني: في علم النفس بالغير.

و الظاهر أنه لاخلاف بين الحكماء في الاتحاد في المقام الاول. فإنّ النفس عالمٌ بذاته، فالعالم و المعلوم و العلم شيءٌ واحد.

و اما المقام الثاني؛ فذهب الشيخ فيه إلى أن النفس موضوعةٌ لصور المعقولات و هي أعراض لها، فهي كجدار ثابت غير متغير ينتقش فيه النقوش و العكوس العارضة عليه. فالنفس الإنسانية شيءٌ ثابت من أوّل خلقته إلى آخر عمره، لايتغير عما هي عليه بحسب الجوهر و الذات، بل يتغير فيها أعراضه و صفاته المتصفة بها. و ذهب فرفريوس إلى أنّ النفس الإنسانية مادةٌ و الصور المعقولة صورةٌ لها، فكما ان المادة تتغير بتغير الصورة، فكذلك النفس تتغير بتغير الصور المعقولة. فالنفس بالنسبة إلى الصور المعقولة كالنطفة بالنسبة إلى الصور المختلفة العارضة عليها حتى تصير إنساناً تاماً و كاملاً. نعم؛ لا اشكال عندهم في وجود المراتب الطولية للعلم. فالقوة الحاسّة للنفس تتحد مع الصورة الادراكية الحسية و كذلك القوّة المتخيلة متحدة مع الصورة الخيالية و القوة المتعقلة متحدة مع الصورة المتعلقة، و لا تصير إحدى هذه القوى النفسائية متحدة مع الأُخرى. فالنفس في وحدتها كل القوي. و الدليل علي هذا الاتحاد كون النفس لما كانت أمراً مجرداً، يعقل أن تكون معروضة للصور المعقولة، بل هي اشراقات له، كما ان النور الحسي يتزايد باشراقاته و الصور المعقولة تتزايد عن طريق انبساط النفس و احاطتها.

و (**قيل**) ــ قائله المحقق الدواني ــ إنّ العلم (**لا كيف**) أي ليس من مقولته (**علي الموسوم**) أي بحسب الاصطلاح حقيقةً، بل علي حسب المسامحة و المجاز (**و**) ذلك لأنّ (**العلم من مقولة المعلوم**). توضيح ذلك: ان العلم لما كان بحسب الذات و الحقيقة متحداً مع المعلوم بالذات، فيكون من مقولة المعلوم بالذات. و إن شئت قلت:

ان المعلوم بالذات لما كان بحسب الماهية عين المعلوم بالعرض، لأنّ الماهية الخارجية عين الماهية الذهنية، و العلم عين المعلوم بالذات، فيكون العلم عين الماهية بالعرض. و هذا كما في الإنسان الموجود في الذهن، فإنّه لما كان عين الإنسان الموجود في الخارج بحسب الماهية و العلم به عين الأوّل فيكون عين الثاني أيضاً لأنّ المتحدَ مع المتحد متحدٌ. فالعلم يكون دائماً من مقولة الماهية الخارجية العرضية، إن كان جوهراً فجوهر و إن عرضاً فعرض. فلايلزم الجمع بين المتقابلات.

(و) أجاب عنه المصنف‌ﷺ: بأنّ ما ذكره الدواني (**صحّ في**) ادعائه (**الاول**) و هو ان العلم ليس بكيف. كما عرفت بناءً علي اتحاد العاقل و المعقول (**دون الثاني**) و هو كون العلم من مقولة المعلوم. (**فإنّه مخالف البرهان**) اما اولا: فلانه لايتمّ علي القول باتحاد العاقل و المعقول. و اما ثانياً: فلأنّ مجرّد انطباق مفهوم إحدي المقولات و صدقها علي شيء لايوجب اندراج ذلك الشيء تحت تلك المقولة، بل لابدّ فيه من اتصافه بصفات تلك المقولة. و علي هذا، فمجرّد كون العلم مندرجاً تحت المقولات الخارجية و كون الصورة الإنسانية مثلاً مصداقاً للصورة الخارجية له، لايكون ذلك موجباً لكونها مندرجاً تحت تلك المقولة.

و ذهب السيد السند إلى جواب آخر عن اشكال الجمع بين المتقابلات. و توضيحه:

ان الصورة الذهنية إذا انسلخت عن الماهية الخارجية تنقلب إلى الكيف. و ذلك لأنّ كل ماهية تتبع وجودها، بناء علي القول بإصالة الوجود و اعتبارية الماهية. فاما الماهية إذا وجدت في الخارج بالوجود تكون تحت تلك المقولة الخارجية، و إذا وجدت في الذهن بالوجود تكون تحت مقولة الكيف. و علي هذا، فالإنسان الموجود في الخارج و إن كان عين الإنسان الموجود في الذهن بحسب الماهية، لكن لما كانت ماهيته أمراً اعتبارياً لا حقيقة لها، يكون تحققها بوجودها. و الوجود الخارجي لما كان مغايراً للوجود الذهني، و الإصالة إنما تكون للوجود، يتحقق المغايرة بين الوجودين الخارجي و الذهني. فلايلزم اجتماع المتقابلات أصلاً. إذ لكل واحد من الوجودين وجود مغاير للآخر، أحدهما داخل في مقولة الكيف و الآخر في مقولة الماهية

الخارجية، جوهراً كان أم عرضاً، كيفاً كان أم غيره.

إن قلت: يلزم من ذلك أن لايكون الماهية الذهنية عين الماهية الخارجية، مع أنّ المدعي هو اتحادهما في الذهن و الخارج. و الاتحاد لايتحقق بالامر الاعتباري، قلت: يكفي لذلك أن يتصور العقل أمراً مبهماً كمفهوم الشيء حتى يتحقق بذلك الاتحاد المدعي.

و أجاب عنه المصنف‌ﷺ بقوله: (**و الانقلاب ليس بالسديدِ إلا علي إصالة الوجود**) توضيح ذلك:

ان ما ذكره السيد السند إنما يتمّ علي القول بإصالة الوجود كما عرفت، و اما بناء علي ما ذهب إليه من إصالة الماهية و اعتبارية الوجود فلايتمّ. لانه علي القول بإصالتها، لايكون للوجود حقيقة و واقعية خارجية حتى يقال بأنّ الوجود في الخارج مغاير مع الوجود في الذهن، بل أمر منتزع عن الماهية. فلايكون فرض اختلاف الوجود موجباً لفرض اختلاف الماهيتين في الذهن و الخارج، فلايندفع بذلك اجتماع المتقابلات.

و هنا قول آخر في الوجود الذهني و هو القول بالشبح و قد ذكر له تفسيران:

الاول: ان الذي يوجد في الذهن هو شبحٌ أي عكس للموجودات الخارجية و يحكي عنها كحكاية العكس لذي العكس، مع كونهما متغايرين ماهية. و قد نسب هذا التفسير إلى الفلاسفة الاقدمين. فقد قال الفارابي: «الادراك يناسب الانتقاش».[1]

الثاني: ما قيل من أنّ الشبح شيء فاقد لخاصية الحكاية عن الخارج ولكن الذهن يجعله نفس الخارج من باب الخطاء و الاشتباه، كأن رأي لونَ الاحمر أخضراً و يترتب عليه آثار اللون الأخضر. و لم يقل أحدٌ من الفلاسفة الاسلاميين بذلك. نعم، يوجد بين غيرهم هذه العقيدة كالسوفسطائية و الشكاكين و بعض فلاسفة الغربيين.

و كيف كان فقد أورد عليه المصنف قده: و (**لا يصح الالتزام بالشبح**) كما عن جماعة من الحكماء، فلايلزم بناءً عليه كون شيء واحد جوهراً و عرضاً أو جوهراً و

---

١. ابونصر الفارابي؛ *فصوص الحكمة*؛ ص۶۴.

كيفاً، لأنّ بقاء الذاتي في نحوي الوجود فرع بقاء ذي الذاتي. و علي القول بالشبح لايحصل بنفسه و ماهيته في الذهن. و استدل عليه المصنف بقوله: (**فإنّه انكار ما قد اتضح**) فإنّه خلاف الوجدان (**و الشبح**) في الذهن هو (**اللازم**) الخارجية (**للهوية فلم يكن مطابق الكيفية**). و بعبارة أُخرى ان الموجود في الذهن لو كان شبحاً لازماً للموجود الخارجي، فلايكون مطابقاً له في الكيفية. فيلزم أن يصير العلوم جهالات، لأنّ العلم بالشيء انكشافه بما هو عليه و إذا عزب شيء من مقوماته لم يكن هذه المهية تلك الماهية. و قد يوجه الشبح بأنّ الماهية و إن كانت محفوظة إلا أنها مأخوذةً من الوجود الذهني شبح لها مع الوجود الخارجي. كما يقال للوجود الذهني الوجود الخارجي كما في حاشية المتأله السبزواري علي المنظومة.

و هنا قول آخر للوجود الذهني ذهب إليه الفاضل القوشجي في شرحه علي *التجريد*. فقال في مقام الجواب عن استدلال[2] المنكرين للوجود الذهني، بأنه؛ «لو كان للاشياء وجود في الذهن، لزم أن يكون الذهن حاراً بارداً عند حصول الحرارة و البرودة، و كذا مستقيماً معوجاً عند حصول الاستقامة و الاعوجاج فيه، إلى غير ذلك من الصفات المتضادة المنتفية عنه، لأنّ وجود هذه الأشياء يوجب اتصاف المحل بها. و أيضاً حصول حقيقة الجبل و السماء مع عظمهما في ذهننا لايعقل». ما هذا لفظه.

و الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو: الفرق بين الحصول في الذهن و القيام به. فإنّ حصول الشيء في الذهن لايوجب اتصاف الذهن به، كما ان حصول الشيء في المكان لايوجب اتصاف المكان به، و كذا الحصول في الزمان فإنّه لايوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه. و إنما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه. و هذه الأشياء أعني الحرارة و البرودة و الزوجية و الفردية و أمثالها إنما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به، فلم يوجب اتصاف الذهن بها، و إنما توجب اتصاف الذهن بها أن لو كانت قائمة به و ليس كذلك.

و بهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد علي القائلين بوجود الأشياء أنفسها لا

صورها و أشباحها في الذهن، و هو: «ان مفهوم الحيوان مثلاً إذا وجد في الذهن فانا نعلم يقيناً أن هناك أمرين؛ أحدهما موجود في الذهن، و هو معلوم و كلي و جوهر، أعني مفهوم الحيوان، إذا المراد من الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع. و ثانيهما موجود في الخارج، و هو علم و جوهر و عرض. فعلى طريقة القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذهن، يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي و عرض من الكيفيات النفسانية ما هو؟ إذ ليس هناك علي هذه الطريقة إلا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن و قائم به و معلوم. و علي تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلاً إذا حصل في الذهن، فحينئذٍ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم و هو عرض و جزئي، لكونه قائماً بنفس شخصه و متشخصاً بتشخصات ذهنية و هو الموجود في الخارج، و اما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن و هو كلي و جوهر و معلوم».[١] انتهى كلامه.

و أشار إليه المصنف مع جوابه بقوله: (**والفرق بالقيام و الحصول**) في الذهن كما عرفت توضيحه في كلامه (**قول به**) أي بالوجود الذهني (**و ليس بالمعقول**). إذ أنه خلاف الوجدان؛ لانه (**إذ ليس ما هناك**) أي ما في الذهن (**موجودين**) وجداناً، و هما القيام و الحصول، لأنّ في الذهن ــ كما قال في *الاسفار*[٢] ــ نحوٌ واحدٌ من الوجود، فلايكون هناك مرحلتان من الحصول و القيام. (و) كذا يرد عليه أنه (**لا اتحاد**) في الذهن (**للمقولتين**) من الجوهر بالحصول و العرض بالقيام (و) هذا مضافاً إلى أنه (**ليس للحصول في المجرد**) أي حصول ماهية المعلوم في الذهن، علي ما ذهب إليه القوشجي من أنه كحصول الشيء في الزمان و المكان، بل ليس له (**معنى سوى الحلول بالتجرد**) عن المادة. فقياسه بحصول الشيء في المكان و الزمان باطل. و هذا اشارة إلى ما ذهب إليه في *الاسفار* من أنّ كل صورة مجردة قائمة بذاتها فإنّها علم و

---

١. **فياض لاهيجى**؛ *شوارق الالهام في شرح تجريد الاعتقاد*؛ ج١، ص٤٩: «المسئلة الرابعة فى اثبات الوجود الذهنى ...» .

٢. **صدرالمتألهين**، *الاسفار*، ج١، ص٢٨٣.

عالمه بذاتها و معلومة لذاتها.[1] فما ذكره الفاضل القوشجي من كـــون المعلـــوم في **الذهن** بنحو الحصول و العلم بنحو القيام نشأ من عدم الفرق بـــين الموجـــود في **الذهن** و الموجود في الخارج.

۱. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج۱، ص۲۸۳.

المعقول الأوّل و الثاني في اصطلاح الفلاسفة و المنطقيين

ما كان في العين له عــــروض	فالصدق فيهــا لازم مفــــروض
و حيث لا عروض في التعقـــل	فذاك معقـــول بوصـــف الأوّل
و ما له العروض في العقل اعمّ	من حيث صدقه و إن خـــصّ و عـــمّ
فكل معقول يـــسمى الثـــاني	بالصدق في العقل لدى الميـــزاني
و بالعروض فيـــه و التعمـــيم	في صدقه الثاني لـــدى الحكـــيم

الشرح

اعلم ان العارض علي الشيء علي ثلاثة أقسام:

الاول: أن يكون ظرف عروض العارض و اتصاف المعروض بـه في الخـارج، كالسواد و البياض للجسم. و هذا هو المعقول الأوّل باصطلاح الحكيم و المنطقي لانه في الدرجة الأولى من التعقل.

الثاني: أن يكون ظرف العروض و الاتصاف كليهما في الذهن، كالكلية العارضة علي الماهية المعقولة. و هذا هو المعقول الثاني باصطلاح المنطقي، لانـه في الدرجـة الثانية من التعقل و يلزم فيه تعقل العارض و المعروض. و في المنطق يبحث عن الكلي المنطقي بهذا المعنى، كالبحث عن المعرِّف و سائر موضوعات مسائل المنطق كالنوعية و الجنسية و الذاتية و العرضية و القضية و القياس. فعروض المُعرِّفية كالحيوان النـاطق بالنسبة إلى الإنسان و اتصافها به، في العقل. لانه في الخارج جزئيٌ ليس معرِّفاً، فمـا في الخارج ذات الحيوان الناطق لا وصف معرِّفيته.

الثالث: هو العارض الذي يكون عروضه في العقل و لايكون في العروض ما بإزاء في الخارج و يكون اتصاف المعروض به في الخارج، كالامكان للممكن. و هذا هـو المعقول الثاني باصطلاح الحكيم. و ذلك لأنّ وصف الامكان للممكن أمرٌ واقعـي و خارجي، و الخارج ظرف لنفسه، و هكذا الجوهرية و العرضية و الشيئية. فإنّها أُمور واقعية يكون ظرف اتصاف المعروض بها في الخارج. قال في *التجريـد*: «و الشيئية من المعقولات الثانية و ليست متأصلة في الوجود».[1]

---

١. نصيرالدين الطوسی؛ *تجريد الاعتقاد*؛ ص١١٠.

و أشار إلى المعقول الأوّل بقوله: (**ما كان في العين لــه عـــروض، فالــصدق**) أي الاتصاف (**فيها**) أي في العين (**لازمٌ مفروض. و حيث لا عروضَ**) حينئذٍ (**في التعقــل، فذاك معقول بوصف الاول**) علي حسب الاصطلاحين الفلسفي و المنطقي. كمــا في البياض و السواد العارضين للجسم.

ثم أشار إلى المعقول الثاني باصطلاح الحكيم و الميزاني فقال: (**و ما له العروض في العقل**) فهو (**أعمّ من حيث صدقه**) أي بحسب اتصافه في العين و الذهن. إذ قد يكون اتصافه أيضاً في العقل كما عند الميزاني و قد يكون اتصافه في العين كما عند الحكيم. (**و إن**) كان الصدق (**خصّ و عمّ**). لأنّ الثاني أعمّ من الأوّل في الاتصاف. ثم أشــار إلى المعقول الثاني باصطلاح الميزاني بقوله: (**فكلٌّ معقول يسمّى الثــاني بالــصدق**) أي الاتصاف (**في العقل لدى الميزاني**) و علي هذا يكون المعقول الثاني باصطلاح الميــزاني هو اختصاص كون اتصافه في العقل، كظرف عروضه. (**و بــالعروض فيــه**) أي في العقل (**و التعميم في صدقه**) و اتصافه بالمعنى الذي ذكرناه يسمّي المعقول (**الثاني لدى الحكيم**) فيكون ظرف اتصافه تارةً في الذهن فيشمل المعقــول الثــاني بالاصــطلاح المنطقي، و تارة في العين.

تقسيم الوجود و العدم إلى المطلق و المقيد

الحـــق ان مطلـــق الوجـــود　　يوصف بالاطلاق و التقييـــد
و المطلق المحمـــول في القـــضية　　علي الوجود أو علي الماهيـــة
و العدم المطلق سلب المطلـــق　　مضافا أو محضاً بقول مطلـــق
و الربط في الهليّـــة المركبـــة　　مقيدٌ، حيث تكـــون موجبـــة
و سلبه مقيـــد مـــن العـــدم　　لا ربط سلبه و لا المعنى الأعم

الشرح

اعلم؛ ان الوجود علي قسمين: الوجود المطلق و الوجود المقيد. و هذا التقسيم يجري في العدم أيضاً. و المراد من الوجود المطلق ما هو المحمول في الهلية البسيطة كالإنسان موجود، و المقيد ما هو المحمول في الهلية المركبة كالإنسان كاتب. و اما العدم المطلق و العدم المقيد، فهو رفع الوجود المطلق و المقيد،كقولنا «الإنسان ليس بموجود» و «الإنسان ليس بكاتب» و أشار المصنف إلى هذا التقسيم بقوله:

(**الحق أنّ مطلق الوجود**) أي الوجود بما هو وجود (**يوصف بالاطلاق**) غير مقيد بشيء تارةً، (**و التقييد**) أي منسوباً إلى أمرٍ ما تارةً أُخري، كقولنا «الإنسان موجود»، فيقال الوجود المطلق و الوجود المقيد. و هذه القسمة لاتختص بمفهوم الوجود بل تجري في حقيقته. فيراد من الوجود المطلق ما لايكون محدوداً بحدٍّ خاص و هو حقيقة الوجود، التي هي حيثية الاباءِ عن العدم و عينُ منشئية الآثار، الجامعُ لكل الوجود بنحو أعلى و أبسط. و المقيد علي المحدود. (و) الوجود (**المطلق**) هو (**المحمول في القضية**) سواء حُمل (**على الوجود**) كما إذا قيل «الوجود موجود» (**أو علي الماهية**) كما إذا قيل «الإنسان موجود».

(**و العدم المطلق**) الذي هو أحد أقسام مطلق العدم (**سلبُ**) الوجود (**المطلق**) و **دفعه**، كما عرفت. سواء كان العدم المطلق (**مضافاً**) كما إذا قيل «الإنسان ليس بموجود» (**أو محضاً بقول مطلق**) كما إذا قيل «الوجود ليس بموجود». خلافاً لما قيل من أنّ العدم المطلق هو سلب الوجود المطلق، و هو باطل. لانه حينئذٍ يكون سلب مضاف إلى الوجود لا مطلق. هذا مضافاً إلى تصور العدم مع الغفلة عن الوجود.

(و الربط) بين الموضوع و المحمول **(في الهليّة المركبة)** كقولنا «الإنسان كاتب» **(مقيدٌ، حيث تكون موجبة)** لتبعية الوجود الربطي عن الوجود الاستقلالي في الإطلاق و التقييد. و المحمول في الهلية المركبة الموجبة يكون مقيداً فلابدّ و أن يكون الوجود الربطي فيه كذلك. فقولنا: «الإنسان كاتب» معناه الإنسان هو كاتب، لأنّ هو في لغة العرب يأتي للربط، كما في كلمة «است» في الفارسية و «استين» في اليونانية. هذا في القضية الموجبة. **(و)** أما في القضية السالبة **(سلبه)** أي سلب الربط فيها **(مقيد من العدم)** أي العدم المقيد، كما إذا قيل «الإنسان ليس بكاتب». فإنّ المراد منه أنه لا ربط بين الكتابة و الإنسان **(لا ربط سلبه)** حتى يكون عدم الكتابة مرتبطة بالإنسان و ثابتاً له، كقولنا: «الإنسان لا كاتب»، فلايكون بين الكتابة و الإنسان ربطٌ، لا ربط عدمي **(و لا المعنى الأعمّ)** من سلب الربط و ربط السلب، بتوضيح ان القضية السالبة تدلّ علي سلب المحمول عن الموضوع و هو أعمّ، و سلب الربط أو ربط السلب خارجان عن معناه. و هذا المعنى فاسد جداً، لأنّ المستفاد من القضايا السالبة هو سلب المحمول عن الموضوع و رفعه عنه و هو يساوق سلب الربط بينهما و سلب المحمول عن الموضوع لايكون أعمّ كما لايخفى علي المتأمل.

احكام السلبية للوجود

ان الوجـــود في تطوراتـــه　　امـــر بـــسيط بتمـــام ذاتـــه
فإنّـــه بمقتـــضى المقابلـــة　　مقابل للعـــدم البـــديل لـــه
فليس ذاته عدا طـــرد العـــدم　　فهي بسيطةٌ علي الوجـــه الأتمّ
مـــن دون حاجـــةٍ إلى مقـــوِّمِ　　في ذاتـــه و لا إلى مقـــسِّم
للخلف في الأوّل بالوجـــدان　　و الانقلابُ بـــيِّنٌ في الثـــاني
و حيثمـــا يمتنـــع التحليـــل　　فمطلق التركيـــب مـــستحيلُ
و كل مـــا يعـــرض للماهيـــة　　بالذات منفـــي عـــن الهويّـــة

الشرح

يبحث في هذا المقام عن الاحكام التي تسلب عن الوجود، ككونه جنساً أو فصلاً أو نوعاً أو كلياً أو جزئياً. فإنّ هذه الامور من أحكام الماهية و استدلّ علي ذلك بقوله:

(**ان الوجود في تطوراته**) و مراتبه المختلفة من الشدّة و الضعف و الفعل و القوّة و غير ذلك (**أمرٌ بسيط بتمام ذاته**) إذ ما به الاختلاف فيه يرجع إلى ما به الاشتراك. هذا مضافاً إلى ما ذكره بقوله (**فإنّه**) أي الوجود (**بمقتضى المقابلة، مقابلٌ للعدم البديل له**) و العدم أمرٌ بسيط واحد، فلابدّ و أن يكون الوجود أيضاً واحداً، إذ نقيض الواحد واحدٌ و إلا فيرتفع النقيضان، (**فليس ذاته**) أي ذات الوجود (**عدا طرد العدم**) البديل له (**فهي**) أي ذات الوجود (**بسيطةٌ علي الوجه الأتمّ**)، إذ ما يكون ذاته طاردةً للعدم الذي هو أمرٌ واحد بسيط، فلابدّ و أن يكون بسيطاً. و هذا بخلاف ما يكون مركباً من الأجزاء المقدارية أو الخارجية كالمادة و الصورة، أو الأجزاء التحليلية العقلية كالجنس و الفصل. إذ ما تكون ذاته كذلك لايصير طارداً للعدم، إذ لا صلةَ بين هذه الامور للطاردية للعدم. إذ أنها محققة للماهيات، و الوجود لو كانت ذاتُه مثلَها لخرج عن ذاته و حقيقته و يندرج تحت الماهية التي لا اقتضاء لها ذاتاً بحسب الوجود و العدم (**من دون حاجة**) للوجود (**الى مقوّمٍ في ذاته**) كالجنس و الفصل في النوع (**و لا إلى مقسِّم**) كاحتياج الجنس إلى الفصل المقسِّم. و ذلك (**للخلف في الاول**) في احتياجه إلى المقوِّم (**بالوجدان**). و ذلك لاستلزامه عدم كون المقوِّم مقوماً، لأنّ الجزء الذي هو غير الوجود لابدّ و أن يكون موجوداً

كالكل الذي يكون مركباً منهما. فتكون حقيقة الوجود متحققاً في هذا الجـــزء و في المركب منهما، فلم يكن جزء مقوماً و لا كلاً **(و الانقلابُ بيِّنٌ في الثاني)** أي في احتياجه إلى المقسِّم و قال الحكيم السبزواري في وجهه ما هذا لفظه: «ان كلا من الجنس و الفصل عارض للآخر، و حاجة الجنس إلى الفصل ليس في قوام ذاتـــه و ماهيته بل في تحصله. و لذا فالفصل بالنسبة إلى الجنس مقسِّم لامقوِّم و ذلك إنمـــا يتصور في الجنس الذي ماهيته غير الوجود. و اما الجنس الذي هو عينه فمفيد انيته مفيد ماهيته و هذا هو القلب».[1] هذا كله في الأجزاء التحليلية.

(و حيثما يمتنع التحليل) العقلي في الوجود بالجنس و الفصل **(فــــ)** يظهـــر ان **(مطلق التركيب)** أيضاً **(مستحيلُ)**. إذ بعد ما ثبت أنه لاجنس له و لا فصل، يثبت أنه لا مادة و لا صورة له. لأنّ الجنس و الفصل مأخوذان من المادة و الصورة الخارجية، فنفي الجنس و الفصل ليس إلا بانتفاء مأخذهما. و إذا لم يكن لها مـــادة و صـــورة خارجية فلايمكن أن يكون لها أجزاء مقدارية، و هكذا لايكون مركبا من الوجود و الماهية. لأنّ ما لا جنس له و لا فصل له لا ماهية له. (و) علي ما ذكر فــ **(كلُّ مـــا يعرض للماهية بالذات)** كالجوهرية و العرضية و الجزئية و الكليـــة و غيرهـــا فهـــو **(منفيٌّ عن الهوية)** أي الوجود.

---

١. المحقق السبزواري؛ شرح *المنظومة*؛ ج٢، ص١٧٦.

تكثر الوجود بالتشكيك و بالماهية

لايتكثر الوجود وحده ... إلا بما ليس ينافي الوحدة
ففي الوجود كثرة نورية ... بالذات كالعوالم العقلية
فإنّها مراتب مشككة ... فذاتها فيما به مشتركة
و امتنع التشكيك في المعاني ... و ليس فيه للوجود ثانٍ
فإنّها بذاتها تختلف ... و ليس فيها ما به تأتلف
و كثرة أُخرى له بالعرض ... فإنّها كثرة أمر عرضي
و وحدة الحقيقة العينية ... تجامع الكثرة في الماهية
إذ ليس في الوجود للماهية ... تخلُّل فكيف الاثنينية

الشرح

اعلم ان الكثرة علي قسمين:

الاول: الكثرة التي تنافي الوحدة و ذلك كالكثرة العددية التي تتكثر بتكرّر الواحد. فإنّ الاثنين ليس سوى تكرر الواحد مرّتين و هكذا في سائر مراتبه إلى ما لانهاية له.

الثاني: الكثرة التي لاتنافي الوحدة. فإنّ حقيقة الوجود لاتتكرر لكي تحصل الكثرة كالعدد، بل حقيقته واحدة بالوحدة الحقيقية الحقة. لأنّ حقيقتها ليست إلا الوحدة فلاتوصف بالواحدية من خارج ذاتها، بل نفسها هي الوحدة. فوحدة الوجود حقيقية، و أنها ليست كمفهوم الوحدة التي ليس لها حقيقة عينية خارجية بإزائها، بل هو أمرٌ ذهني. و ذلك لأنّ الوجود بناءً علي القول بإصالته أمرٌ متحصل في الخارج و متأصلٌ في العين، فوحدته وحدة حقة كما ذكره بقوله **(لايتكثّر الوجود وحده)** أي مع قطع النظر عن موضوعه **(إلا بما ليس ينافي الوحدة)** كالكثرة العددية التي تتكرر بتكرر الآحاد إلى ما لانهاية لها و تنافي الوحدة. ثم أشار إلى الكثرة في الوجود التي لاتنافي الوحدة بقوله **(ففي الوجود كثرةٌ نورية بالذات كالعوالم العقلية)** النورية. قال الحكيم السبزواري؟ في حاشيته علي *شرح المنظومة*: «و تسميتها كثرة نورية لأنّها تؤكد الوحدة، لوفور الوجدان للعقليات و سلب الفقدان، و للسنخية في المراتب و هي فوق المثلية فيها و ارفع من أن يقال: أنه نوع واحد. و المراتب الطولية كلفٍ و نشر و محدود و حد و رتق و فتق»[1] **(فإنّها)** اي

---

١. المصدر، ج٢، ص١٧٧.

العوالم العقلية (**مراتب مشككة، فذاتها فيما به**) التشكيك و هو الوجود (**مشتركة**). **فما به** الاشتراك في الوجود عين ما به الاختلاف، فالوحدة فيه عين الكثرة و **بالعكس**، فالكثرة فيه لاتنافي الوحدة.

ثم إنّ الاشراقيين ذهبوا إلى جواز القول بالتشكيك في النقص و الكمال في **الماهية**. قال شيخ الاشراق في *المطارحات*: «ان المقدار التام و الناقص مازاد أحدهما **علي** الآخر بعرضي، و لا فصل مقسم للمقدار فإنّه عرضي أيضاً لما يُقسِّمه. فالتفاوت **في المقادير** بنفس المقدار و ليس الزائد خارجاً عن المقدار، بل ما زاد به هو، كما **ساوي** به في الحقيقة. فليس الافتراق بين الخطين[1] المتفاوتين بالطول و القصر الا **بكمالية** الخط و نقصه. و كذا بين السواد التام و الناقص فإنّهما اشتركا في السوادية **و ما افترقا** في أمر خارج عن السوادية، فصلاً كان أو غيره، فإنّ التفاوت في نفس **السوادية**»[2] و مما ينبّه علي ذلك أن أجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها علي **بعض** بالذات، لا بما هو عن نفسها. و أشار المصنف إلى بطلان ما ذهبوا إليه، فقال: (**و امتنع التشكيك في المعاني**) أي المفاهيم. سواء كانت مفاهيم للماهيات أو مفهوم **الوجود** مع قطع النظر عن حكايته عن معنونه، فإنّه ليس في مفهوم الوجود تشكيك **بحسب** التقدم و التأخر و الشدة و الضعف، فإنّ ذلك ثابت لحقيقة الوجود. (**و ليس فيه**) أي في التشكيك في المراتب (**للوجود ثانٍ**) بل هو منحصرٌ فيه (**فإنّها**) أي المعاني (**بذاتها تختلف، و ليس فيها ما به تأتلف**) المعاني فيه، فإنّها مثار للكثرة. و هذا بخلاف **حقيقة** الوجود. فإنّها جامعةٌ لشتاتها و مؤتلفة لمتفرقاتها. و إن شئت قلت؛ لو قلنا **مثلاً** بالتشكيك في ماهية السواد كما في السواد الشديد و الضعيف، فلايخلو إما أن **تكون** الشدة داخلة في ذات الشديد أو خارجة عنه. فإن كانت داخلةً فيه يلزم أن **لايكون** السواد الضعيف سواداً لفقدانه وصف الشدة، و إن كانت خارجة عنه لم **يتحقق** التشكيك بها، و هكذا الكلام في السواد الضعيف. و هذا يجري أيضاً في الخط

---

١. في المصدر: المقدارين.

٢. شيخ اشراق؛ *المشارع و المطارحات* (مجموعه مصنفات؛ ج١، ص٢٩٩.

الطويل و القصير. و اما ما ذكره من أنّ التفاوت في المقادير بنفس المقدار فهو إنما **يصح** لو قلنا بالتشكيك في مفهوم المقدار، لامايكون مقداراً بالحمل الشائع. و التشكيك إنما يتحقق في الثاني لا في الاول، كما لايخفى. هذا كله في الكثرة في المراتب الوجودية المعبر عنها بالكثرة النورية.

(و) هنا **(كثرة أُخرى له)** أي للوجود **(بالعرض)** لا بالذات، كما في القسم المتقدم. و إنما يكون هذه الكثرة بالعرض **(فإنّها كثرة أمر عرضي)**. فإنّ هذه الكثرة إنما تكون للماهية بالذات و تنسب إلى الوجود بعرض الماهية. كما تكون في وجود الإنسان و وجود البقر و وجود الغنم و غيرها من وجود الماهيات. فإنّ الوجود فيها و إن كثرت ولكن ليست الكثرة ثابتةً اولا و بالذات للوجود، بل للماهيات المضاف إليها الوجود، فالماهية واسطة في العروض. ثم إنّ هذه الكثرة العارضة للوجود بسبب الماهية لاتنافي الوحدة الحقيقة العينية الثابتة للوجود و لاتنثلم بها **(و)** ذلك لأنّ **(وحدة الحقيقة العينية تجامع الكثرة في الماهية)** فكثرة الماهيات كالإنسان و البقر و الغنم و الشجر و ... لاتنافي وحدتها في الوجود. نعم؛ لو قلنا بأنّ الوجود في كل ماهية نفس تلك الماهية، تنثلم به وحدته العينية، لأنّ الوجودات علي هذا القول حقائق متباينة و قد عرفت عدم صحته. كما قال **(إذ ليس في)** اضافة **(الوجود للماهية تخلُّل)** بين الوجودات بحسب اضافتها إلى الماهيات **(فكيف)** تتحقّق **(الاثنينية)** و الكثرة في الوجود حتى تنثلم وحدته الحقيقية.

المعدوم ليس بشيء

بالذات لا ثبــوت للماهيــة و حيث لا ثبــوتَ لاشــيئيةَ
بــل الثبــوت يتبــع الهويــة عينيـــةً تكـــون أو ذهنيـــة
و ليس للعلــم بهــا في الازل شهادةٌ لمــا يــري المعتــزلي
اذ صفة العلم بهــا لاتقتــضي ثبوتها بالذات بــل بــالعرض
و أنهـــا واجـــدة لــــذاتها في العقل كالامكان من صفاتها
و لاينافي الوصف بالــضرورة فإنّهـــا مـــادام بالـــضرورة
و ليس للمعدوم في الاخبــار عنه سوى الفرض و الاعتبــار
و العقل قد قضي بنفي الواسطة و الشبهات كلــها مغالطــة
إذ الوجود نفــسه الوجــود فهو بــنفس ذاتــه موجــود
و ليس مــا يعرضــه الكليــة في الذهن آبياً عن الشخــصية
و ليس في الجنس البسيط الخارجي تقـــوّمٌ بنوعـــه في الخـــارج

الشرح

زعم المعتزلة ــ علي ما نسب اليهم ــ من أن الثبوت أعمّ مطلقاً مــن الوجــود. فكل وجود ثبوتٌ ولكن ليس كل ثبوت وجوداً. فإنّ بعض المعــدومات عنــدهم ثابت و هو المعدوم الممكن. و علي هذا يكون النفي أخصّ من العدم، فإنّه يختص بالمعدوم الممتنع الوجود. و نسب إلى بعضهم أمر آخر و هو الواسطة بين الوجود و العدم، و سمّوه بالحال. و هو صفة الموجود مع أنه لــيس بموجــود و لا معــدوم، كالعالمية و القادرية و الابوة و البنوة و غيرها من الصفات الانتزاعية. فلــيس لهــا وجود مستقل و مُنحاز عن الموصوف، فلايقال أنها موجود، ولكن يتــصف بهــا الوجود. ولايقال أنها معدوم فإنّها صفات للوجود. و اما الثبوت و النفــي فهمــا متناقضان و لا واسطة بينهما كالوجود و العدم عندهم.

هذا، و ذهب كثير من المتكلمين و جميع الحكماء إلى أنّ الوجود مــساوق للشيئية، فما لاوجود له لاشيئية له. خلافاً لجماعة من المتكلمين، حيث ذهبوا إلى أنّ الوجود أخصّ من الشيئية، فبعض ما لا وجود له يكون له شيئيةٌ، كمــا في المعدومات الممكنة الوجود.

و علي هذا فالنفي أخصّ من العدم، لاختصاصه بالممتنع الوجود. و بعض الامور المعدومة ليس منفياً كما في الماهيات الامكانية المعدومة، فإنّها تكون مصداقاً للعدم و للثبوت. و حاصل ما ذهب إليه هذه الجماعة امور:

الاول: الوجود أخصّ مطلقاً من الثبوت و الشيئية؛

الثاني: النفي أخصّ مطلقاً من العدم؛

الثالث: الثبوت و النفي متناقضان.

و أشار المصنف إلى رده بقوله: (**بالذات لا ثبوت للماهية**) فإنّها من حيث هي ليست الا هي (**و حيث لا ثبوتَ لاشيئيةَ، بل الثبوت يتبع الهوية، عينيةً تكون أو ذهنية**) فما ذهب إليه جماعة من المتكلمين من ان الموجودات الامكانية المعدومة ثابتة غير سديد.

و قد استدل علي ثبوت الماهيات الممكنة المعدومة بأُمور:

الاول

المعدوم معلوم و كل معلوم ثابت، فالمعدوم ثابت. اما الصغرى؛ فلأنّا نعلم طلوع الشمس غداً من المشرق و هو معدوم الآن، و نعلم قدرتنا علي الحركة يمنة و يسرة و عدم قدرتنا علي الحركة إلى السماء و هما معدومتان. و اما الكبرى؛ فلأنّ المعلوم متميزة عن غيره و إلا لم يتعلق العلم به دون غيره، و كل متميز فله صفة التمييز و كلما ثبت له صفة وجب أن يكون ثابتاً.

و بهذا أيضاً صحَّحوا علم الواجب بالأشياء قبل وجوداتها، حيث يقولون؛ ان لها ثبوتاً و شيئية ازلاً من قِبل نفسها، قبل وجودها الذي هو من جهة الفاعل. و ليس هذا الثبوت عندهم من جاعل و لا بتبعية وجود شيء آخر. و بهذا يفترقون عن الصوفية حيث يقولون؛ ان الماهيات لها ثبوت في علم الله تعالي أزلاً، تبعاً لوجود اسمائه و صفاته، و اصطلحوا علي أنها أعيان ثابتة.

و كيف كان فالاستدلال لها بالعلم بها ازلاً باطلٌ، كما قال؛ (**و ليس للعلم بها في الازل شهادةٌ**) و دليل (**لمايري المعتزلي**) من ثبوتها في الازل. (**اذ صفة العلم بها**) في الازل و إن كانت موجودة لكنها (**لاتقتضي**) تلك الصفة (**ثبوتها بالذات**). إذ الثبوت الذاتي الذي يَدّعيه المعتزلي امرٌ، و العلم بها قبل وجوداتها أمر آخر. (**بل**) يكون ثبوتها (**بالعرض**) أي بعرض وجوداتها الذهنية أو الخارجيه. و لا ثبوت و لا شيئية غير هذين الثبوتين حتى يدعي ان لها شيئية و ثبوتاً ازلاً. نعم؛ أنها

واحدة لذاتها و صفاتها الذاتية في العقل، و هي غير كونها ثابتة في الازل. كما قال **(و أنها)** أي الماهيات الممكنة المعدومة **(واجدة لذاتها في العقل)** لأنّها من حيث هي ليست إلا هي و ذاتها محفوظة في الوجودين **(كالامكان من صفاتها)**. اذ الماهية الممكنة المعدومة واجدة صفتها الامكانية في العقل، و هي لاتنفك عنها.

فإن قلت: لو كان الامكان غير قابل للانفكاك عنها، فكيف توصف بالضرورة. مع أنها تنافي الامكان. قلت: أجاب عنه المصنف بقوله **(و لاينافي)** وصفها الامكاني **(الوصف بالضرورة، فإنّها)** أي الضرورة **(مادام)** متصفة **(بالضرورة)** الوصفية التقييدية أو التعليلية فالماهية بشرط الوجود موجودة بالضرورة، و هي الضرورة بشرط المحمول. كما أنها مالم تجب من ناحية علتها لم توجد، و الضرورة كذلك لاينافي الامكان.

الثاني

ان المعدوم مخبر عنه و كل مخبر عنه فهو شيء.

و أجاب عنه المصنف بقوله **(و ليس للمعدوم في الاخبار عنه سوى الفرض و الاعتبار)** أي ليس الإخبار عن المعدومات في القضايا الموجبة، كقولنا: «بحر من الزيبق بارد بالطبع» دليل علي ثبوت تلك المعدومات، مع قطع النظر عن كلا الوجودين، لأنّ وجود تلك المعدومات مفروض في الذهن علي وزان القضايا اللابتية، و هي القضايا التي ينحل عقد الوضع فيها إلى الشرط و الجزاء، كما في المثال المذكور. فإنّ معناه؛ كل ما إذا وجد في الخارج بالامكان العام ــ علي رأي الفارابي ــ أو في أحد الازمنة الثلاثة ــ علي رأي الشيخ ــ و صدق عليه أنه بحر من زيبق فهو محكوم عليه بأنه بارد بالطبع.

ثم أشار المصنف﵀ إلى أنّ الحكم بثبوت الواسطة خلاف العقل بقوله **(و العقل قد قضي بنفي الواسطة)** و قال صدرالمتألهين في *الاسفار*: «و العجب أنّ أشباه هولاء القوم ممن يعدّون عند الناس من أهل النظر، و هذا هو العذر في ايرادنا شيئا من هَوساتهم في

هذا الكتاب. إذا العاقل لايضيع وقته بذكر هذه المجازفات و ردها».[1]

(**و الشبهات كلها مغالطة**) و من تلك الشبهات لاثبات الحال، مضافاً إلى ما مرّ هو:

ان الوجود ليس بموجود و إلا لساوي غيره في الوجود، فيزيد وجوده عليه و **يتسلسل**، و لا بمعدوم و إلا لاتصف بنقيضه، و أجاب عنه المصنف‌ﷺ بقوله: (**إذ الوجود نفسه الوجود فهو بنفس ذاته موجود**) و هذا كما في حمل الابيض علي الجسم **في قولك**: «الجسم ابيض» و علي البياض نفسه. حيث ان الجسم ابيض بالبياض **ولكن** البياض ابيض بنفسه، فالفرق بين الوجود و غيره حيث نقول: «الإنسان **موجود**» و «الوجود موجود» إنما هو من ناحية الموضوع لا من ناحية المحمول، حتى **يكون** اطلاق الوجود علي الوجود و غيره من باب الاشتراك اللفظي. و إن شئت **قلت**؛ موجودية الإنسان عرضية من قبيل العرض المحمول بالضميمة، و موجودية **الوجود** ذاتي من قبيل الذاتي في باب البرهان. و العرضي المحمول بلاضميمة.

و منها: ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالإنسان ليس بموجود، **و الا** لكان متشخصاً لا كلياً مع أنه كلي، و لا بمعدوم و إلا لما كان جزءاً لموجود **كزيد**. و أجاب عنه المصنف‌ﷺ بقوله: (**و ليس ما يعرضه الكلية في الذهن آبياً عن الشخصية**) و حاصله: ان ما يعرضه الكلية كالإنسان موجود في الذهن و لا يأبي عن **الشخصية**. لانه كلي طبيعي و الطبيعة صادقة علي أفرادها. و بعبارة أُخرى؛ ان ما **يعرضه** الكلية كالإنسان حيث نقول: «الإنسان كلي» هو الكلي الطبيعي الذي **عرض** عليه الكلي المنطقي و مجموع العارض و المعروض كلي عقلي. و معلوم ان **الإنسان** موجود في الخارج و معنى كليته أنه إذا تصوره العقل يحكم عليه بأنه قابل **للصدق** علي الكثيرين في الخارج فليس زيد جزءٍ له في الخارج بل هو جزء عقلي.

و منها: ان جنس الماهيات الحقيقية، كَلَونية السواد، ليس بمعدوم و إلا لتقوم **الموجود** بالمعدوم، و لا بموجود و إلا لزم قيام العرض بالعرض لأنّ التركيب علي قيام **الأجزاء** بعضها ببعض. و أجاب عنه المصنف بقوله: (**و ليس في الجنس البسيط**

---

١. صدر المتألهين؛ *الاسفار*؛ ج١، ص٧٨.

الخارجي تقوّمٌ بنوعه في الخارج) توضيح ذلك: أنّ الأعراض لاتكون لها شيء في الخارج بإزاء الجنس و شيء آخر بإزاء الفصل، لأنّها بسائط خارجية. فلايصدق ان اللونية لو كانت معدومة في الخارج لزم تقوّم الموجود بالمعدوم. و اما قيام العرض بالعرض فهو جائز و هذا كما في قيام السرعة و البطؤ بالحركة.

و كان الأولى أن يقول «لنوعه» بدل «بنوعه».

عدم التمايز في الاعدام

لاريب في وحدة مفهوم العدم إلا إذا كـــان بغـــيره اســـتتم
ليس للمفهوم مـــن مـــصداق لـــه تمـــايز علـــي الاطـــلاق
إذ يقتـــضي التميـــز التعينـــا فاللاتناهي فيـــه عـــاد بيّنـــاً
و حيث ليس ميـــزه معقـــولا فلـــيس علـــة و لا معلـــولاً

الشرح

لايخفى ان الموجودات متمايزة و لكل موجود مفهوم خاص كالماء و النار و الخبز و اللحم ما إلى ذلك. ولكن لاتمايز في الأعدام إذ (**لاريب في وحدة مفهوم العدم**) المطلق (**إلا إذا كان بغيره استتم**) بأن أضيف إلى الملكات. ففي الوهم حينئذٍ يرتسم الميز للاعدام. قال العلامة محمد تقي الآملي في حاشيته علي شرح *المنظومة* في توضيح ذلك، ما هو لفظه: «ان القوة الواهمة من القوى الجزئية و مدركاتها امور جزئية و جزئية مدركاتها بالاضافة إلى الملكات. فالعداوة من حيث عداوة كلية لايدركه الواهمة و إنما الواهمة تدرك عداوة هذا الذئب فتصير العداوة بإضافتها إلى هذا الذئب الذي هو أمرٌ وجودي جزئية مدركة للوهم. و كذلك العدم المطلق لايدركه الوهم و إذا اضيف إلى وجود كعدم وجود زيد أي رفع وجوده، أو إلى ماهية كعدم زيد بمعنى وصف ماهيته بالعدم يصير جزئياً مدرَكاً للوهم».[1] انتهى كلامه. و واضح أنه حينئذٍ يصير متمايزاً و هذا من قبيل الوصف بحال المتعلق. (**و**) حيث يكون مفهومه واحداً **فـ** (**ليس للمفهوم**) أي لمفهوم العدم (**من مصداق**). إذ ليس لكلمة «نيستي» بالفارسية ما بإزاء في الخارج حتى يكون (**له تمايز علي الاطلاق**). و لو كان عدماً مضافاً فليس لعدم زيد و عدم عمرو تمايز أيضاً في الحقيقة، إذ التمايز إنما هو بحسب المضاف إليه لا المضاف (**إذ**) العدم المضاف لو كان (**يقتضي التميز التعينا، فاللاتناهي فيه عاد بيّناً**) و السرّ في ذلك؛ ان السلوب لو كانت ثابتةً بالاضافة إلى الملكات لكان لشيء واحد

---

١. **محمدتقي الآملي**؛ *درر الفوائد*؛ ص١٦٦.

كالحجر صفات غير متناهية، لأجل سلوب غير متناهية عنه مرّات غير متناهية. لانه يصدق علي الحجر مثلاً عدم الشجر و عدم عدم الشجر و عدم عدم عدم الشجر و هكذا إلى غير النهاية وذلك محال لانه يلزم أن يكون في الشيء تحصلات غير متناهية لاقتضاء تميز الاعدام غير المتناهية لذلك.

هذا، إن قلت: لو كان عدم التمايز ناشئاً من وحدة مفهوم العدم، يلزم ان لايكون ميز أيضاً في الوجودات، لأنّ الوجود نقيض العدم فهو أيضاً واحد بحسب المفهوم، مع أنّ التمايز في الوجودات من الواضحات، قلت: التمايز إنما يكون في مراتب الوجود بناءً علي إصالة الوجود. فالوجودات بحسب المصاديق و المراتب متمايزة لا بحسب المفهوم، و اما العدم فلا مصداق له.

ثم أشار المصنف إلى عدم العلية و المعلولية في العدم فقال: (**و حيث ليس ميزه معقولا**) لعدم وجود مصداق له في الخارج (**فليس علةً و لا معلولاً**) إذ العلية و المعلولية متفرعتان علي وجود المصداق لهما في الخارج حتى يؤثر إحديهما في وجود الآخر، و العدم ليس كذلك، فلايكون عدمٌ علةً لعدم آخر. و من ذلك يظهر أن العدم لايكون علةً للوجود بطريق أولى لعدم السنخية بين الوجود و العدم. و ما يقال من أنّ عدم الغيم علةٌ لعدم المطر فهو باعتبار ان الغيم علة للمطر، فبالحقيقة لم‌يتحقق العلية التي كانت بين الوجودين. و هذا كما يجري أحكام الموجبات علي السوالب في القضايا، فيقال سالبة حملية إذ فيها يكون سلب الربط لا ربط السلب، و في السالبة الشرطية المتصلة يكون سلب التعليق لاتعليق السلب، و في السالبة المنفصلة يكون سلب العناد. فيكون اطلاق الحملية و المتصلة و المنفصلة عليها من جهة تشابهها بالموجبات.

امتناع اعادة المعدوم

وجود كــل شــيء الهويــة و هي مناط ذاته الشخــصية
فلا وجودان لــذات واحــدة و وحدة الذات عليه شــاهدة
و منه لاتكــرار في التجلــي إذ التجلــي بوجــود فعلــي
و ليس للمعــدوم ذات ابــداً و الخلف من جواز عوده بــدا
بل قيل في رجوعــه لأيــسه لزوم كون الشيء قَبل نفــسه
و جاز أن يوجدَ من كَتم العدم مماثلُ المعاد مثــل مــا انعــدم
رفع الامتيــاز وجــه منعــه و وضــعه مــستلزم لرفعــه
و عود شيء يقتضي عود العلل علي النظام في الثواني و الأوّل
و ليس نشرُ البــدن الــرميم و حــشرُه اعــادةُ المعــدوم
و لا انعدام عند تلطيف البدن بل عينُه باقٍ علي وجهٍ حسنٍ
و النــشآتُ كلــها منــازل للفيض و هو للصعود نــازل
و مقتضى الخروج من حدٍّ إلى حد هو البقاء عنــد العقــلا
و الامتنــاع لازم الهويــة لا لازم الماهيــة الكليــة
و الاحتمالُ مقتضى الامكــان لا الجزم بالــشيء بلابرهــان

الشرح

ذهب بعض المتكلمين إلى جواز اعادة المعدوم بعينه مع جميع مشخصاته و عوارضه، و ذهب جميع الحكماء و بعض من المتكلمين إلى امتناعه، و قد ادعي الشيخ الرئيس ان امتناعه من الضروريات فلايحتاج إلى اقامة البرهان عليه.[1]

[ادله القائلين بامتناع اعاده المعدوم:]

و القائلون بنظرية المطلوب استدلوا عليه بوجوه:

الاول

ما ذكره المصنف بقوله (**وجود كلّ شيء الهوية**) أي نفس هويته (**و هي**) أي هويته (**مناط ذاته الشخصية فلا وجودان لذات واحدة. و وحدة الذات عليه شاهدة. و منه لاتكرار في التجلي إذ التجلي بوجود فعلي**) قال صدرالمتألهين في *الاسفار*: «ان الوجود للشيء نفس هويته. فكما لايكون لشيء واحد الا هوية واحدة، كذلك لايكون له إلا وجود واحد و عدم واحد. فلايتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه. فهذا ما رامه العرفاء بقولهم: ان الله لايتجلي في صورة مرتين. فاذن المعدوم لايعاد بعينه، كيف و إذا كانت الهوية الشخصية المعادة هي بعينها هي الهوية المبتدئة، علي ما هو المفروض، لكان الوجود أيضاً واحداً. فإنّ وحدة الهوية عين وحدة

---

١. قال الفخر الرازي: «و نعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة و رفض عن نفسه الميل و العصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع قطع» (*المباحث المشرقية*؛ ج١، ص٤٨).

الوجود و قد فرض متعدداً، هذا خلف. و يلزم أيضاً أن تكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيين، هذا محال»[1] انتهى.

فحاصل هذا البرهان؛ انّ وجود كل شيء عين هويته و هوية كل شيء واحد، فوجود كل شيء واحد. أما الصغرى فواضح، و أما الكبرى فلأنّ الهوية للشيء مناط لذاته الشخصية، لأنّ المراد منها ما به الشيء هوهو و ما يكون كذلك لايكون إلا واحداً، فالوجود لايكون إلا واحداً لاتكرر فيه. و المراد من قوله: (و وحدة الذات عليه شاهدة) هو أنّ الذات حيث لاتكرر فيها في الوجود شاهدٌ علي أنه ليس وجودان لذات واحدة. فلهذا قيل لاتكرار في التجلي و ما يقع من التجلي إنما يكون بوجود فعلي، إذ لتجليه تطورات و تفننات بحسب الزمان، ف «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»[2] و هذا بمقتضى الصور القابلة. و اما بمقتضى المعنى و اسقاط اضافته عن القوابل؛ فلاتكرار في التجلي. لانه واحد بسيط ليس فيه مضي و استقبال و لا حدوث إذ لا زوال، فلم يعدم حتى يعاد مكرراً أو جديداً.

و قد يناقش في الاستدلال؛ بأنّ معنى قوله وجود كل شيء هويته هو أن وجود كل شيء وجوده، فيصير معنى كون الهوية مناط ذاته الشخصية هو كون الوجود مناط الشخصية و الوحدة، فيكون النتيجة هو أنه ليس لوجود واحد وجودان و هذا بمثابة الضرورة بشرط المحمول. و يمكن أن يجاب عنه: بأنّ المراد من كون وجود شيء هويته هو أنّ هوية الشيء من لوازم وجوده لا ان الوجود عين الهوية و نفسها، و التعبير بذلك ليس علي وجه الحقيقية، و لاريب ان الوحدة تلازم الهوية بالضرورة و الهوية تلازم الوجود، فالوحدة أيضاً تلازم الوجود، إذ لازم اللازم لازم فمن وحدة اللازم تنكشف وحدة الملزوم و هو الوجود. و بذلك يظهر فساد ما استشكله صاحب *التعليقات*[3] علي المتن فراجع.

---

۱. صدرالمتالهين؛ *الاسفار*؛ ج۱، ص۳۵۳.

۲. الرحمن: ۲۹.

۳. مهدي الحائري؛ *التعليقات علي تحفة الحكيم*؛ ص۱۵۷.

الثاني

ما ذكره بقوله (**و ليس للمعدوم ذات ابداً**) فإنّ العدم ليس إلا رفع الوجود فليس له ذات في حال العدم (**و**) حينئذٍ (**الخلف من جواز عوده بدا**) و ظهر. لأنّ المعاد يصير عين المبتدء و المفروض أنه معاد لا مبتدء. و توضيح ذلك: ان حيثية الاعادة إنما هي بالوجود في الزمان الثالث بعد الانعدام في الزمان الثاني، و إذا كان الموجود في الزمان الثالث عين الموجود في الزمان الأوّل لصار عين المبتدء و هذا هو الخلف. نعم؛ لو كان للمعدوم في حال العدم ذاتٌ، يمكن أن يقال بعدم كونه عين المبتدء. لأنّ المبتدء حينئذٍ يكون ذاته باقية في الزمان الثاني ثم يوجد في الزمان الثالث، ولكنه فاسد جدا.

الثالث

هو ما أشار إليه بقوله (**بل**) حيث لم يكن للمعدوم ذات أصلاً (**قيل في رجوعه**) أي رجوع المعدوم (**لأيسه**) أي وجوده (**لزوم كون الشيء قَبل نفسه**)، قبلية بالزمان. فإذا فرض موجود في الزمان الأوّل و انعدم في الزمان الثاني و بطل شيئية وجوده و شيئية ماهيته فيه، بحيث لم يبق منه في الزمان الثاني شيء أصلاً، ثم وجد في الزمان الثالث و كان وجوده في الزمان الثالث بعينه هو الوجود في الزمان الاول، و الهوية التي في الزمان الثالث بعينها هي الهوية في الزمان الاول، فيكون العدم الواقع في الزمان الثاني متخللاً بين الشخص و نفسه. إذ المفروض كون الموجود في الزمان الأوّل و الثالث شخصاً واحدا. فيلزم كون الشيء الواحد قبل نفسه بالزمان، و هو أفحش من تقدّم الشيء علي نفسه بالذات. لأنّ المغايرة بين الشيء و نفسه في تقدم الشيء علي نفسه بالزمان أظهر، لانفكاكه عن نفسه بالزمان. ــ كما في حاشية بعض المدققين علي *الشوارق*.

فإن قلت: لا مانع لهذا التخلل، لأنّ تخلل العدم إنما يكون بين زماني وجود واحد و اتصاف وجود الشيء بالسابق و اللاحق نظراً إلى وقتين لا ينافي اتحاده بالشخص،

قلت: ما ذكر إنما يصح إذا لم يتخلل العدم، و اما مع تخلله فلا، لأنّ وجود الشيء بعينه هويته الشخصية، فوحدة الذات و الوجود مع تخلل العدم غير معقولة.

إن قلت: ما ذكرت ينتقض بالبقاء، فلهذا قيل بالفارسية «هر زمان نو مي‌شود دنيا و ما»[1] و هذا ليس إلا من مصاديق تخلل العدم بين الشيء و نفسه.

قلت: ان الذات المستمرة وحدتها باقيةٌ و التكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة إلا للزمان بهويته الاتصالية الكمية، فينحل في الوهم إلى الأجزاء. و تكثر أجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها، المنحفظة وحدتها الذاتية في كل زمان. فلايلزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه، بل بين متاه الأوّل و متاه الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع اضافاته المتجددة الزمانية. ـ كما افاده في *الاسفار*[2] ـ.

الرابع

ما أشار إليه بقوله: **(و جاز أن يوجدَ من كَتم العدم مماثلُ المعاد مثل ما انعدم)** أي عينه. و توضيحه: أنه لو جاز اعادة المعدوم لجاز أن يوجد ابتداءً ما يماثله في الماهية و جميع العوارض المشخصة، لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لايجوز واحد، و وجود المماثل ابتداء ممتنع فعَوده أيضاً ممتنعٌ. و أشار إلى امتناع وجود المماثل بقوله: **(و رفع الامتياز)** بين المماثل و المعاد **(وجه منعه)** أي الدليل علي منع وجود الممثال؛ هو أن وجود المماثل يوجب عدم الامتياز بين المماثل و المُعاد. لأنّ المفروض اشتراكهما في الماهية و جميع العوارض.

(و) الدليل الآخر علي منعه هو أنّ **(وضعه)** أي وضع الامتياز بينهما **(مستلزم لرفعه)** أي لرفع الامتياز، و ما يلزم من وجوده عدمه محال. توضيح ذلك: ان المماثل و المعاد لو كانا اثنين متمايزين يلزم منه عدم الامتياز بينهما. لكن رفع الامتياز محال، لاستلزامه رفع الاثنينية و هو مخالف مع وضعها. فحاصل هذا الدليل هو؛ أنه لو جاز اعادة المعدوم يلزم جواز وجود المماثل مع المعاد و هو غير جائز، لوجهين:

الاول: أنه لو كان اعادة المعدوم جائزة، لجاز أن يوجد معه أيضاً ما يماثله مع عدم

---

١. مولوي، **مثنوي معنوي**؛ دفتر اول: «هم در بيان مكر خرگوش ...» .

٢. صدرالمتاهين؛ *الاسفار*؛ ج١، ص٣٥٦-٣٥٧.

الامتياز بينهما، و هذا باطل. لما تقدم من اشتراكهما في الماهية و جميع العوارض.

الثاني: أنه يلزم من جواز وجودهما معاً مع الامتياز رفع الامتياز و هو محال. لما عرفت.

الخامس

ما أشار إليه بقوله: (**و عود شيء يقتضي عود العلل علي النظام في الثواني و الأول**) و توضيحه: ـــ كما في *الاسفار*[١] ـــ ان اعادةَ كل ذاتٍ شخصيةٍ إنما يتصور لو اعيد شيء من أجزاء علتها التامةِ المقتضيةِ لها و استعداد المادة لها بخصوصه و غير ذلك من متممات العلة و مصححات المعلول. و ننقل الكلام إلى آخر أجزاء علتها و استعداد مادتها، و هكذا إلى المبادي القصوى و العلل العليا. و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة معلوم بأدنى التفاتٍ من العقل. كيف و لو لم يكن الاستعداد و العلة هما بعينهما لم يكن المعاد المفروض اعادة، فاذن إنما يمكن اعادة الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها و الأدوار الفلكية و الأوضاع الكوكبية برمّتها و جملة ما سبقت في النظام الكلي بجميع لوازمها و توابعها حتى في كونها ابتدائية. و الفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم.

[ادله القائلين بجواز اعادة المعدوم]

ثم إنّ القائلين بجواز اعادة المعدوم و هم جمهور أهل الكلام ذهبوا إلى ذلك لأجل توهمهم، ان حشرَ البدن الجسماني ـــ الناطق بوقوعه في ألسنة الشرائع و الكتب الالهية النازلة علي أهل السفارة و أصحاب الزلفى صلوات الله عليهم اجمعين ـــ متوقفٌ علي جواز اعادة المعدوم.

فأجاب عنه المصنف تبعا لغيره من الحكماء بقوله: (**و ليس نشرُ البدن الرميم و حشرُه اعادةُ المعدوم. و لا انعدام عند تلطيف البدن بل عينُه باقٍ علي وجهٍ حسنٍ. و**

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج١، ص٣٦١.

النشآتُ كلها منازل للفيض و هو للصعود نازل) عن المبدأ الفياض (و مقتضى الخروج من حدٍّ إلى حد هو البقاء عند العقلا) و هذا إنما يتمّ بناءً علي القول بالحركة الجوهرية، و تبدل العناصر المادية إلى موجودات مجردة كما اختاره صدرالمتألهين.

هذا؛ و يمكن أن يقال: ان المستفاد من القرآن الكريم؛ ان المحشور يوم النشور هو الجسم الذي يكون مثل الجسم المقبور. قال تعالي شأنه: «عَلى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ في ما لا تَعْلَمُون»[1] و قال تعالى: «أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ قادِرٌ عَلى أن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ»[2] و كذا قوله تعالي ردّاً علي المنكرين للمعاد: «بَلْ هُمْ في لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَديدٍ»،[3] فإنّه يدل على ان المخلوق يوم النشور غير البدن الرميم، بل خلق آخر، قال تبارک و تعالي: «أَ وَ لَيْسَ الَّذي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ»[4] فالبدن المقبور ليس يوم النشور من مصاديق اعادة المعدوم الممتنع بالضرورة، و لايدل قوله تعالى: «بَلى قادِرينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَه»[5] علي أن البنان المسوي عين البنان المقبور. مع أنه لو كان المحشور هو الجسم الدنياوي يلزم حشر جميع أجزاء البدن المتغير في المدة التي عاش في الدنيا، و ذلك لأنّ الخلايا في البدن تتغير و تتبدل، و لم يقل أحد بلزوم حشر جميعها في الآخرة. و ما نطق عليه الشرايع هو كون الحشر جسمانياً لا ان المحشور هو المقبور، بل الدليل علي خلافه. و ما ذكره المصنف‌ﷺ و غيره من الحكماء مما لايدل عليه عقل و لا نقل، بل هو عين اعادة المعدوم. و ذلك لأنّ اللحم و الشحم و العظم و سائر أجزاء البدن إذا انعدمت و صارت ترابا ثم عادت بعينها تكون من أظهر مصاديق اعادة المعدوم، و لو قلنا بالتلطيف و التجريد عن المادة. فالاشكال إنما يرتفع إذا قلنا بحشر الأمثال، كما صرح بذلك القرآن الحكيم.

---

١. الواقعة: ٦١.

٢. اسراء: ٩٩.

٣. ق: ١٥.

٤. يس: ٨١.

٥. القيامه: ۴.

إن قلت: أنه لو امتنعت اعادة المعدوم فذلك إما لماهية المعدوم و لازمها، فيلزم أن لا يوجد ابتداءً. و إما لعارضها المفارق، فالعارض يزول فيزول الامتناع. قلت: أجاب عنه المصنف بقوله: (**و الامتناع لازم الهوية**) أي للوجود بعد العدم، بناءً علي القول بإصالة الوجود (**لا لازم الماهية الكلية**) و لاينفك هذا الامتناع منها ابداً. و لايلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداءً. قال صدرالمتألهين في *الاسفار*: «و من عجيب الامر ايضاً، انّ بعضاً من هولاء استدل علي امكان الاعادة بما قد سَمع من كلام الحكماء الكرام، أنهم يقولون: كل ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان»[1] و أجاب عنه المصنف بقوله: (**و الاحتمالُ مقتضى الامكان**) أي المراد من الامكان في كلام الحكماء هو الاحتمال العقلي و عدم ردّه أو قبوله (**لا الجزم بالشيء بلابرهان**) فما لا دليل علي امتناعه لايجوز لنا أن نجزم فيه بذلك، بل نحكم فيه بالامكان و عدم الحكم بامتناعه العقلي، لا أنه يعتقد امكانه الذاتي. كيف و قد ذكر الشيخ الرئيس: «ان من تعوّد أن يصدق من غير دليلٍ فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية»[2] و إلا فلو كان مراده من الامكان، الامكان الذاتي، فلابدّ ان نقبل كل شيء غريب و نجزم بصحته من غير دليل. فالاستدلال المذكور لجواز اعادة المعدوم لا يرتبط بكلام الحكماء العظام.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من الدليل علي عدم الجواز.

---

١. صدر المتالهين؛ *الاسفار*؛ ج١، ص٣٦٤.

٢. نقل من الشيخ في كتب متعددة و لم اجدها في كتاب الشيخ (راجع: قاضى نورالله الشوشترى؛ *احقاق الحق و ازهاق الباطل*؛ ج٢، ص١٨٣).

دفع شبهة المعدوم المطلق

العدم المطلق حـــتى الـــذهني لا منع عن وجوده في الـــذهن
إذ البديل للوجود لـــيس مـــا يكون عنواناً و ذاتـــاً عـــدما
لكنـــه لا فـــرد للمعـــدوم و لا له حكم علـــي المفهـــوم
و لا علـــي ثبوتـــه بالـــشائع إذ هو خلف أو خلاف الواقع
بل هو عنوان لـــذات باطلـــة مفروضة الثبوت عند العاقلـــة
و الحكم باعتبار تلك الـــذات و هي مناط النفي و الاثبـــات
و الحمل فيه لا بنحـــو البـــتّ فان عقد الوضع غـــير بتّـــي

الشرح

المعدوم المطلق هي الماهية التي لاتكون لها مرتبة من مراتب الوجود، لا الذهني و لا الخارجي، و لا وجود بالقوة و لا بالفعل. فهو ــ كما في *الاسفار*[1] ــ ما يقابل مطلق الوجود للشيء المتحقّق بأيِ نحوٍ من الانحاء و طور من الاطوار، فهو العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات. و لاريب ان ما هو كذلك لايصلح لحكم من الاحكام أصلاً لا ثبوتاً و لا عدماً.

و قد أُشكل علي ذلك بأنّ المعدوم المطلق لو كان كذلك، فكيف يخبر عنه بعدم الاخبار، فيقال: المعدوم المطلق لايخبر عنه. و أشار المصنف إلى الجواب عن هذا الاشكال في الابيات التالية و هي قوله:

(**العدم المطلق حق الذهني**)، و قوله (حق الذهني) تفسيرٌ للعدم المطلق أي ما لاوجود له حق في الذهن و إنما اتي بكلمة (حق) باعتبار ما ذكره بقوله (**لا منع عن وجوده في الذهن**). فإنّه مع كونه في الذهن مصداق للعدم المطلق.

فإن قلت: كيف يكون المعدوم المطلق موجوداً في الذهن مع وصف كونه معدوماً مطلقاً أي لا وجود له في الذهن و الخارج، قلت: لا مانع من ذلك (**إذ البديل للوجود**) ما يكون عدما بالحمل الشائع و (**ليس ما يكون عنواناً و ذاتاً عدما**) أي ما يكون بحسب المفهوم عدماً. فنقيض الوجود بالحمل الشائع هو العدم بالحمل الشائع، لا العدم بحسب المفهوم. فالعدم المطلق عدم بالحمل الشائع

---

۱. صدرالمتاهين؛ *الاسفار*؛ ج۱، ص۳٤٥.

و نقيضه الوجود المطلق بالحمل الشائع. فهذا العدم لايكون موجوداً في الذهن و الخارج، فالعدم بالحمل الشائع لايخبر عنه و اما بحسب المفهوم يخبر عنه، لانه موجود في الذهن. فمفهوم العدم المطلق ليس بعدمٍ بالحمل الأوّلي، بل هو موجود في الذهن فيخبر عنه.

ثم إنّ هنا اشكالين:

الاول: أنه كيف تقولون بأنّ نقيض الوجود هو العدم بالحمل الشائع مع أنه ليس للعدم فرد أصلاً و لا له ثبوت كذلك حتي يكون نقيضاً للوجود.

الثاني: ان مفهوم العدم لايكون بديلاً للوجود، فلايمكن أن يحكم عليه بحكم من الاحكام، فكيف يمكن الحكم عليه بعدم الاخبار.

فأجاب عنها المصنف؈ بقوله: (**لكنه**) أي الشأن ليس المقصود لنا من الحكم ما ذكرت حتي يقال (**لا فرد للمعدوم و لا له حكم علي المفهوم و لا علي ثبوته بالشائع، إذ هو خلفٌ**) لانه عدم مطلق فكيف يكون له فرد (**أو خلاف الواقع**) لانه ليس بثابتٍ (**بل هو عنوان لذات باطلة، مفروضة الثبوت عند العاقلة و الحكم باعتبار تلك الذات و هي مناط النفي و الاثبات و الحمل فيه لا بنحو البتّ فإنّ عقد الوضع غير بتّي**)

و قد أوضح ذلك صدرالمتألهين في *الاسفار* بعد ذكر أمثلة متعدده لذلك، كاجتماع النقيضين و شريك الباري و المجهول المطلق و المعدوم المطلق، بقوله: «ان هذه المفهومات ليست عنواناً لشيء من الطبائع الثابتة في عقل أو خارج، بل العقل بتعمله الذي له يقدر و يفرض أنّ شيئاً من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق أصلاً، فيحكم عليه، لأجل تمثل هذا المفهوم الذي قدر كونه معنوناً بها، بامتناع الحكم عليه أصلاً، أو الاخبار عنه رأساً أو الوجود له مطلقاً أو الاستقلال في مفهومه بوجه. كل ذلك علي سبيل ايجاب قضية حملية غير بتّية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين. فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه، يتوجه عليه صحة الاخبار عنه، و إن كان بعدم الإخبار عنه. و ان امتناع الاخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الانطباق علي ما فرضه العقل أنه فرد له تقديراً.

و علي هذا القياس حكم نظائره، كالمعدوم المطلق في كونه لايحكم عليه[١] ــ إلى أن قال ــ ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لمّا كان عبارةً عن تعرية الشيء عن كافة الوجودات الخارجية و الذهنية، كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقاً. و حيث إن مطلق اعتبار الشيء و تصوره و إن كان في ضمن عدم الاعتبار و عدم التصور نحو من انحاء وجود ذلك الشيء فكان هو متصفاً بالوجود في هذا الاعتبار و بحسبه. و هذا منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم أو بايجاب سلبه. فإذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم عليه و سلبه»[٢] و إليه أشار المحقق الطوسي ــ رحمه الله ــ في *نقد المحصل*[٣] حيث قال: «رفع الثبوت الشامل للخارجي و الذهني تصور لما ليس بثابت و لامتصور أصلاً، فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك التصور، و لايصح من حيث هو ليس بثابت. و لايكون تناقضاً لاختلاف الموضوعين و لا مانع من أن يكون شيء قسيماً لشيء باعتبار و قسماً منه باعتبار آخر، مثلاً إذا قلنا: الموجود اما ثابت في الذهن و اما غير ثابت في الذهن، فاللا موجود في الذهن قسيم للموجود من حيث أنه مفهوم اضيف إليه كلمة لا إلى الموجود و من حيث أنه مفهوم قسم من الثابت في الذهن».

---

١. المصدر، ج١، ص٣٤٧.

٢. المصدر، ج١، ص٣٤٨.

٣. نصير الدين الطوسي؛ *تلخيص المحصل*؛ ص٣٠.

مناط الصدق في القضايا

موطن صدق نـسبة القـضية ... خارجهـا إن تـك خارجيـة
كـذا الحقيقيـة في المـشهور ... بمقتضى التحقيـق و التقـدير
و جاء نفس الامر في الذهنيـة ... وعاء صدق النسبة الحكميـة
لكن نفس الامر ليس يقتضي ... نحواً من الثبوت الا العرضـي
و لـيس للـذاتي مدخليـة ... بل هـو كالقـضية الحينيـة
و قيل نفس الامر عقل جامع ... و هو لكل ما سـواه واقـع
لكنه لا لخـصوص الـصادقة ... فكيف تخـتص بهـا المطابقـة
إذ فيه مع وحدته كما اشـتهر ... كل صغير و كـبير مـستطر
و قيل في الكاذب ادراك فقط ... إذ لايسوغ منه تصديق الغلط
و ليس علم العقـل بانفعـالي ... بل هو فعلـي بـلا اشـكال
و حيث أنـه وجـود كلـي ... فهو بنفـسه وجـود الكـلّ
و الكلّ من حيث الوجود لا العدم ... هناك موجود علي الوجه الاتم
فالكـذب لايجـده موجـود ... فيـه و إلا لـزم التقييـد

الشرح

اعلم ان القضية:

إما شخصية؛ و هي التي يكون موضوعها شخصاً كزيد و عمرو، مثل ما إذا قلنا: زيد قائم و عمرو قاعد و زيد ليس بحجر.

و إما خارجية؛ و هي التي حكم علي أفراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة، كقولنا: «قتل من في العسكر» و «هلكت المواشي» و نحوهما مما يكون الحكم فيها مقصوراً علي الأفراد المحققة الوجود.

و اما حقيقية؛ و هي التي حكم فيها علي الأفراد المقدرة الوجود، أي ما فرض لها الوجود، سواء كانت موجودة في الخارج محققة أو غير موجودة فيه، اذ في كلتا الصورتين وجود الأفراد مفروض فيها، فهي في الحقيقية ترجع إلى قضية شرطية. فلهذا قال الكاتبي في الشمسية في تعريف القضية الحقيقة ما هذا لفظه: «قولنا كل ج ب يستعمل تارة بحسب الحقيقة و معناه ان كل ما لو وجد في الخارج و كان ج من الأفراد الممكنة، فهو بحيث لو وجد كان ب، أي كل ما هو ملزوم ج هو ملزوم ب ...»[1] و حاصله إنا نريد من الموضوع الأفراد و من المحمول المفهوم، لكن من حيث صدقه علي الأفراد. كما إذا قلنا «كل إنسان حيوان» إذ معناه كل ما لو وجد و

---

1. نجم‌الدين على الكاتبى القزوينى؛ *الرسالة الشمسية*؛ ص١٦، البحث الثاني في تحقيق المحصورات الأربع.

كان إنساناً كان حيواناً. و بذلك ظهر فساد ما يظهر عن بعض الفضلاء المعاصرين[١] رداً علي الحكيم السبزواري حيث قال ما هو ترجمته بالعربية؛ القضية الحقيقية قضية يترتب الحكم فيها علي نفس الطبيعة، لكون هذه الطبيعة هذه الطبيعة إذ معناها ان الطبيعة اينما وجدت و في أي وقت تحققت، يكون لها هذا الحكم. فلاتريد فيها ان تترتب الحكم علي الأفراد في بدئ الامر، ثم تجعلها في جامع كلي. بل تريد ان تحكم فيها علي طبيعة الموضوع. انتهى ما اردناه نقله من كلامه زيد في علو مقامه.

و الظاهر منه ان الطبيعة في القضايا الحقيقية يكون مما فيها يُنظر، لا مما بها يُنظر إلى الأفراد. و من العجب أنه نسب ذلك إلى الشيخ الرئيس و غيره. ثم اعترض علي الحكيم السبزواري حيث فسّر القضية الحقيقية بأنّ الحكم فيها علي الأفراد المحققة و المقدرة. لست أدري كيف اشتبه عليه الامر، مع أنّ ما ذكره الحكيم المذكور هو عين ما ذكره جميع المنطقيين حتى الشيخ فراجع.

و اما ذهنية؛ و هي التي حكم فيها علي الأفراد الذهنية فقط، كقولنا «الكلي إما ذاتي و إما عرضي» و «الذاتي إما جنس و إما فصل و إما نوع».

إذا عرفت ما ذكرنا فلابدّ أن نبحث عن المناط في صدق القضايا المذكوره قال المصنف: (**موطن صدق نسبة القضية خارجها إن تلك خارجية**) فصدق قولنا: «قُتل من في العسكر»، هو ان تتحقق النسبة التي في القضية ـــ و هو القتل ـــ في الخارج. و بعبارة أُخرى مطابقة النسبة في القضية مع الخارج. (**كذا**) يكون موطن صدق النسبة مع الخارج في القضية (**الحقيقية في المشهور**) لأنّ النظر فيها إلى الخارج (**بمقتضى التحقيق و التقدير**) أي محققة كانت في الخارج أو مقدرة (**و جاء نفس الامر في الذهنية وعاء صدق النسبة الحكمية**) فمثل الإنسان نوع وعاء صدق النسبة الحكمية فيها هو نفس الامر، لأنّها لا ثبوت لها في الخارج كالاولين، بل ظرف ثبوتها الذهن. و نفس الامر هنا في مقابل فرض الفارض، إذا الحكم في قضية «الإنسان نوع» ليس حكماً فرضياً، بل هو حكم واقعي. مع أنه ليس له ما بإزاء في الخارج ولكن له واقعية

١. مرتضى المطهري؛ *شرح مبسوط منظومه*؛ ج١، ص٢٨٨.

بحسب ذاته. فالمراد من النفس الذات و من الامر الشيء، أي هو بحسب ذاته نوع. كما يظهر من كلام الحكيم السبزواري حيث قال: «بحدّ ذات الشيء نفس الامر حدّ؛ أي حدّ و عرّف نفس الامر بحد ذات الشيء. و المراد بحد ذات الشيء مقابل فرض الفارض و يشمل مرتبة الماهية و الوجودين الخارجي و الذهني. فكون الإنسان حيواناً في المرتبة و موجوداً في الخارج أو موجوداً في الذهن كلها من الامور النفس الامرية إذ ليست بمجرد فرض الفارض كالإنسان جماد. فالمراد بالامر هو الشيء نفسه. فإذا قيل الأربعة في نفس الامر كذا معناه ان الأربعة في حد ذاتها كذا»[1] فصدق القضية الذهنية حينئذٍ بمطابقتها لنفسها.

ثم إنّ المصنف أورد اشكالاً علي ذلك فقال (**لكن نفس الامر ليس يقتضي نحواً من الثبوت الا العرضي**) و ذلك لأنّ المطابقة تجب أن تكون بين اثنين حتي يكون أحدهما مطابِقاً ـ بالكسر ـ و الآخر مطابَقاً ـ بالفتح ـ و النسبة الحكمية في القضية الذهنية و نفس الامر شيء واحد. فهي إن كانت مطابِقاً ـ بالكسر ـ فليس لها مطابَق ـ بالفتح ـ و إن كانت مطابَق ـ بالفتح ـ فليس لها مطابق ـ بالكسر ـ فكيف يتصور مطابقة الشيء مع نفسه؟ نعم؛ إنما يتحقق الثبوت بنفس الذات فيتحقق المطابقة بين النسبة الحكمية و نفس الامر. فإذا قيل: الإنسان نوع، فهو مطابق لما هو في الواقع الذي يقتضيه ذات الإنسان.

و أجاب عنه بقوله: (**و ليس للذاتي مدخلية**) في الثبوت حتي يتحقق المطابقة بين النسبة الحكمية و نفس الأمر (**بل هو**) أي الذات في القضية الذهنية (**كـ**) الذات في (**القضية الحينية**). كما إذا قلنا: «القمر منخسف وقتَ الحيلولة». فكما ان الحكم بالانخساف لايقتضيه ذات القمر، بل يقتضيه الوقت المذكور، فكذلك في قولنا: «الإنسان نوع». فإنّ ذات الإنسان بالنسبة إلى النوعية يكون بلااقتضاء. فالنوعية للإنسان إنما يتحقق بوجود الإنسان لانفسه، إذ ماهية الإنسان من حيث هي هي ليست إلا هي لا نوعاً و لا غيره. لأنّ النوع ـ كما

١. المحقق السبزواري؛ *شرح المنظومة*؛ ج٢، ص٢١٥.

في *تهذيب المنطق* للتفتازاني ــ «هو المقول علي الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو».[1] فالموضوع في الإنسان نوع هو الإنسان بملاحظة أفراده. و قد صرح بما ذكرنا المدرس الزنوزي في *الأنوار الجلية* فقال: «ان مقتضى الفحص و البرهان هو، أنه لو لم يكن ثبوت و وجود للشيء فمحال أن يتصف بصفة الاقتضاء أصلاً، فهو ليس الذات بحسبها بل بحسب أفرادها. فلذا يعدّ النوع من الكليات الخمس. و يظهر من ذلك أن صدق هذه القضية ــ الإنسان نوع ــ إنما يكون بمطابقتها للوجود الذهني. إذ لا مطابق لها بدون ملاحظة هذا الوجود الذهني و الكلية من الامور الذهنية. فنفس الامر بما هوهو لايكون مطابَقاً ــ بالفتح ــ للقضية، حتى يتحقق الصدق باعتباره. لما عرفت من عدمه مع قطع النظر عن الوجود الذهني[2]». هذا غاية ما يمكن أن يقال في شرح كلام المصنف و هو قد أجاد و أفاد.

و قد استشكل عليه صاحب *التعليقات*[3] بامور:

منها: أنه بناءاً علي عدم مدخلية الذاتي للثبوت لم يبق فرق بين الضرورات الذاتية و المشروطه العامة و الوقتية. مع أنّ من المعلوم البديهي أنّ الحكم في الضرورات الذاتية يستند إلى ذات الموضوع. و معنى ذلك ان الظرف و هو الوجود ليس منظوراً إليه في حكم القضية بل هو منظور به و لا مدخلية للوجود الظرفي في حكم الضرورة الذاتية. فإذا أُخذ الوجود شرطاً في حكم القضية ينقلب الضرورة الذاتية إلى المشروطة العامة التي كانت الضرورة متعلقة بالوصف العنواني أو ينقلب الضرورة الذاتية إلى الوقتية و هذا خلف.

و يرد عليه:

---

١. مولى عبدالله‌بن‌شهاب‌الدين الحسين اليزدي؛ *الحاشية على تهذيب المنطق*؛ ص٣٩، «في الكليات الخمس ...».

٢. مدرس الزنوزي؛ *الأنوار الجلية*؛ ص٢٦-٢٧.

٣. مهدي الحائري؛ *التعليقات علي تحفة الحكيم*؛ ص١٦٥.

اولا: بما عرفت من ان الماهية بما هي هي ليست إلا هي لا كلية و لا جزئية فلاتكون جنساً و لا نوعاً و لا فصلاً. فإذا حمل عليها أمرٌ كلي كقولنا: «الإنسان نوع»، لايصح أن يكون الحمل باعتبار نفسه، بل يكون بحسب أفراده المتفقة في الحقيقة ـــ كما صرح بذلك علماء المنطق ـــ و علي هذا، فيصح ما ذكره المصنف من عدم مدخلية الذات لثبوت المحمول علي الموضوع.

و ثانياً: ان ما ذكره من قوله: (أنه بناءاً علي عدم مدخلية الذاتي يلزم عدم الفرق بين الضرورات الذاتية و المشروطة العامة و الوقتية)، فيرد عليه؛ أن الضرورة الذاتية سواء كانت في حمل ذات الشيء علي ذاته كقولنا: «الإنسان إنسان» أو حمل ذاتيات الشيء علي نفسه كـ «الإنسان حيوان»، أو حمل لوازم ماهيته عليها كـ «الأربعة زوج بالضرورة»، كلها مقيدة بما دام ذات الموضوع موجودة. علي ما صرح به علماء المنطق و لم يقل أحد منهم ان الضرورة و هي استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع ثابتة لنفس الماهية من حيث هي، إذ مع قطع النظر عن الوجود لايتحقق نسبة بين الموضوع و المحمول، و الذات في نفسها لايستلزم اقتضائها للضرورة مطلقاً. و ما ذكره‌ﷺ من ان الوجود ظرف للنسبة مخالف لكلام المنطقيين فإنّهم صرحوا بالتقييد. و إلا يلزم أن تكون الماهية مع قطع النظر عن الوجود مستلزمة لامر وراء ذاته و هي استحالة انفكاك المحمول عنها. و مراد المصنف‌ﷺ من الذاتي هي الماهية من حيث هي، و معلوم أنها بنفسها لا تقتضي الضرورة و اللاضرورة. نعم؛ الذات في القضايا الضرورية مقتضية للضرورة إذا كانت موجودة أي لوحظ وجودها. و هذا هو الفارق بين القضايا الضرورية و المشروطة العامة و الوقتية. و صاحب التعليقات قد خلط بين قيد الوجود و ظرفه مع أنّ ظرف الوجود لا اثر له في الضرورة في القضايا الضرورية. و بذلك يظهر الجواب عن ما ذكره بقوله ثانياً و ثالثاً و رابعاً و خامساً.

و يمكن أن يجاب عن المصنف‌ﷺ بأنّ ما ذكره من ان الذاتي لا دخل له في الثبوت، فهو إنما يصح إذا قلنا بالثبوت الواقعي للنسبة الحكمية في القضية. ولكنه يكفي فيها الثبوت الاعتباري و بهذا يتحقق المطابقة بين النسبة الحكمية و نفس الامر. و قال

بعض الاكابر:[1] «ان النسبة الحكمية من حيث هي متعلقة للاذعان شيءٌ و من حيث **هي** هي مع قطع النظر عن كونها متعلقة للاذعان شيء. فهي بالاعتبار الأوّل مطابق ـــ بالكسر ـــ و بالاعتبار الثاني مطابق ـــ بالفتح ـــ. ففي النسبة التي في «الإنسان **حيوان**» اعتباران؛ أحدهما: باعتبار حيوانية الإنسان واقعاً، مع قطع النظر عن فرض **الحيوانية** له، بل من حيث نفسه و لو لم يكن فارض و مصدق بأنه حيوان. ثانيهما: **باعتبار** كونها متصورة و متعلقة للاذعان. فصدق تلك النسبة بالاعتبار الثاني يكون **باعتبار** مطابقتها مع نفسها بالاعتبار الأوّل في مقابل «الإنسان جماد». حيث ان **النسبة** فيه متمحض بفرض الفارض و مع قطع النظر عن فرضه لا واقعية له أصلاً إذ **ما** في الواقع سلب الجمادية عنه لا ثبوتها.»

(**و قيل نفس الامر عقل جامع**) أي كلي (**و هو لكل ما سواه واقع**) أي واقع و **مطابق** في نفس الامر لغيره من الاشياء. إذ فيه صور المعقولات عامة و التصديقات في **القضايا** الذهنية و الخارجية تطابق ما عنده من الصور المعقولة. و الظاهر ان المراد من **التصديقات** هي التصديقات الصادقة. و اما الكاذبة فحيث أنها لا واقعية لها فخارجة **عن** محل الكلام. ولكن المصنف ذهب إلى التعميم و شموله للقضايا الكاذبة و نسبه إلى **المشهور** فقال (**لكنه لا لخصوص الصادقة فكيف تختص بها**) أي بالصادقة (**المطابقة**) **فالمطابقة** لما في العقل تشمل للقضايا الكاذبة أيضاً (**إذ فيه مع وحدته ـــ كما اشتهر ـــ كل صغير و كبير مستطر**) و يمكن أن يكون مراد المصنف من هذين البيتين الاشكال **علي** المشهور. بأنّ كلامهم عام و يشمل القضايا الكاذبة و هو باطل، لعدم واقعية **لها**. فلايكون لها مطابق في العقل المجرد. (**و قيل**) في دفع الاشكال عن القضايا الكاذبة **بأنّ** (**في الكاذب**) من القضايا (**ادراك فقط**) في العقل الجامع. فهو يدرك أنه كاذب **غير** مطابق للواقع. و عدم مطابقته للواقع مدرك العقل. فالقضية الكاذبة واقعيتها أنه **لا** مطابق لها (**إذ لايسوغ منه**) أي من العقل (**تصديق الغلط**). و الكذب (**و**) ذلك لانه (**ليس علم العقل بانفعالي**) و متأثر عن القول الكاذب (**بل هو فعلي**) و موجود (**بلا**

---

١. محمدتقي الآملي؛ *درر الفوائد*؛ ص١٠٦.

اشكال، و حيث أنه وجود كلي) و جامع لجميع الأشياء (**فهو بنفسه)** من غير أن يتأثر من الخارج (**وجود الكلّ و الكلّ من حيث الوجود لا العدم هناك موجود علي الوجه الأتمّ)** و القول الكاذب لا واقعية له فكيف يكون في العقل. نعم؛ ادراكه موجود فيه لانه أمرٌ وجودي كما قال (**فالكذب لا بحده)** الذي هو أمرٌ عدمي (**موجود فيه)** أي في العقل. لأنّ الموجود فيه هو الادراك و هو أمرٌ وجودي (**و إلا لزم التقييد)** أي تقييد القضايا بالقضايا الصادقة، كما هو المختار عندنا، من غير حاجة إلى التوجيه المذكور إذا قلنا بأنّ مناط الصدق في القضايا هو ذلك العقل الجامع مع أنه لا دليل عليه من عقل و لا نقل.

أقسام الجعل و ما هو مجعول بذاته

الجعل للشيء بسيطاً يعـرف — و جعل شيء شـيئاً المؤلّـف
و ليس جعل الذات ذاتاً يُعقل — إذ ليست الذات لها التخلـل
كذاك لايعقل جعـل الـذاتي — أو عرضـي لازم للـذات
و لا كذاك العرض المفـارق — فان امكان الثبـوت فـارق
و الحـق مجعوليـة الوجـود — بالذات لا ماهيـة الموجـود
لوحدة المفـاض و الافاضـة — ذاتاً بلاريـب و لا غـضاضه
و ان مجعوليـة الماهيـة — تـستلزم الـضرورة الذاتيـة
إذ لازم التقـرر الوجـودي — لـذاها ضـرورة الوجـود
و مقتضى تقرّر الذات فقـط — جعل الوجود ليس ماسواه قط
و يلزم التشكيك في الماهيـة — و هو محال لا كـذا الهويـة
و جعلـها عـين التعلقيّـه — لـذاها بجاعـل الماهيـة
فـذاك كالـذاتي للمقولـة — مـع أهـا بدونـه معقولـة
كـذاك بالحقيقـة العينيـة — تكثـر الماهيـة النوعيـة
و ليس بين الذات و المجعـول — الحمـل الأوّلي بـالمعقول
و و ليس من مقولة المـضاف — كل مقولة لـدى الانـصاف
و لا انحصار قـط للكلـي في — فرد بلاجعل الوجود فـاعرف
و الاتصاف باعتبـار العقـل — فليس ذاتـاً قـابلاً للجعـل

الشرح

قال بعض الاكابر[1] ما هذا لفظه: «لاخفاء في كون البحث عن مجعولية الوجود من الامور العامة حيث أنه بحث عن أحوال الوجود» ثم قال: «اعلم ان مسألة إصالة الوجود في التحقيق مغايرة مع مسألة إصالة الوجود في الجعل، ولكنهما متلازمتان في الصدق. لأنّ القائل باصالته في التحقق قائل باصالته في الجعل و بالعكس». ثم قال: «و إنما صارتا مسألتين، لأنّ القائل بإصالة الوجود في التحقق يمكن ان لايقول باصالته في الجعل. كما إذا كان قائلاً بالبخت و الاتفاق أو مجوزاً الترجيح بلامرجح أو قائلاً بالاولوية الذاتية، فإنّه لا مجعول عنده حتى يقول بكونه الماهية أو الوجود. مع أنه قائل بإصالة الوجود في التحقق بل إصالة الوجود في التحقق ينسحب ذيله إلى الواجب تعالي فإنّه عين الوجود مع أنّ اصالته في الجعل لا يتأتي هناك كما هو واضح».[2]

ثم اعلم ان الجعل علي قسمين: البسيط و المؤلف و أشار اليهما المصنف بقوله: (**الجعل للشيء بسيطاً يعرف**) قال في *الاسفار*[3] «و هو افاضة نفس الشيء، متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب.» و قال الحكيم السبزواري في حاشيته علي *الاسفار*:[4]

---

١. المصدر، ص١٨٥.

٢. المصدر.

٣. صدرالمتالهين؛ *الاسفار*؛ ج١، فصل ١، ص٣٩٦.

٤. المصدر، الحاشية ١.

«الجعل البسيط ما يقال له في العربية الجعل المتعدي لواحد كقولـه تعـالي[١] جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ» ثم قال: «الجعل البسيط هو ما يكون متعلقه الوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامة» (**و جعل شيء شيئاً المؤلّف**) و متعلّقه الوجود الرابط، الذي هو مفاد كان الناقصة، فهو الجعل المتعدي لاثنين فيستدعي طرفين مجعولاً و مجعولاً له. و هذا القسم من الجعل يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها و لايتصور تخلله بين الشيء و نفسه أو بين الشيء و ذاتياته؛ كقولنا «الإنسان إنسان و الإنسان حيوان». (**و ليس جعل الذات ذاتاً يُعقل، إذ ليست الذات لها التخلل**) أي تخلل الجعل بينها و بين نفسها (**كذاك لايعقل جعل الذاتي أو عرضي لازم للذات**) لأنّها جميعاً مستغنية عن الجعل بجعل الذات، (**و لا كذاك العرض المفارق، فإنّ امكان الثبوت فارق**) فإنّه مناط الحاجة، و الوجوب و الامتناع مناط الغناء. قال الحكيم السبزواري في تعليقته علي *الاسفار*:[٢] «و انقسام الجعل إلى قسمين حسب انقسام الوجود إلى قسمين يرشدك إلى مجعولية الوجود».

«ثم إنّ جمهور المشائين ــ كما هو المشهور ــ ذهبوا إلى: ان الاثر الأوّل للجاعل هو الوجود المعلول، و فسّره المتأخرون بالموجودية أي اتصاف ماهية المعلول بالوجود. لا ان الاثر الأوّل هو ماهية الاتصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود، لاستغناء الماهيات بحقائقها التصورية عن الجاعل. و ذهب طائفة أُخرى من الحكماء المعروفين بالاشراقيين إلى أنّ اثر الجاعل و ما يبدعه اولا و بالذات هو نفس الماهية. ثم تستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية بلا افاضة من الجاعل لا للوجود و لا للاتصاف. فلانهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه. كما ان مصداق كون الذات ذاتاً نفس الذات بلااحتياج إلى أمر آخر. فإنّه إذا صدرت ذات المعلول كماهية الإنسان مثلاً عن العلة لايحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل

---

١. الانعام: ١.

٢. صدرالمتالهين؛ *الاسفار*؛ ج١، فصل ١، ص٣٩٦.

تلك الذات نفسها. فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل يجعلها اياهـــا»[١]

و أورد عليه المصنف بقوله:

(**و الحق مجعولية الوجود بالذات لا ماهية الموجود، لوحدة المفاض و الافاضة ذاتـــاً بلاريب و لا غضاضه**) قال المصنف في *حاشيته علي الكفاية* في توضيح هذا البرهان مـــا هذا لفظه: «و لا يخفى عليك أن الإيجاد و الوجود و الإفاضة و الفـــيض متحـــدان بالذات متفاوتان بالاعتبار، فمن حيث قيام الصادر الفائض بالماهية يسمّى وجوداً لها، و من حيث قيامه بالجاعل قيام الفعل بالفاعل يسمّى إيجاداً و جعلاً و إفاضة. و منـــه يعلم: انّ القابل لتعلّق الجعل به بالذات هو الوجود دون الماهية؛ إذ الماهية في حدّ ذاتها واجدة ـــ بوجدان ماهوي ـــ لذاتها و ذاتياتها. و لو كانت المجعولية و المفاضية حيثية ذاتية للماهية ـــ بأن كان تمام حيثية ذاتها حيثية المجعولية و المفاضية، من دون انضمام حيثية أُخرى ـــ فهي إذن في حد ذاتها موجودة؛ إذ لا تنفكّ المفاضية عن الموجودية، فيلزم انقلاب الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي؛ إذ لا نعني بالواجب بالذات إلّا من كان ذاته بذاته ـــ لا بلحاظ حيثية غير ذاته ـــ منشأ انتزاع الموجودية، و إذا كـــان انتزاع الموجودية و المجعولية بلحاظ حيثية مكتسبة من جاعلها، فتلك الحيثيـــة هـــي بالذات مطابق الجعل و المجعول و الإيجاد و الوجود»[٢] انتهى.

و يظهر مما ذكره معنى قوله: (**و ان مجعولية الماهية تستلزم الضرورة الذاتية**) و هو انقلاب الممكن إلى الواجب، و أوضح ذلك بقوله: (**إذ لازم التقرر الوجودي لـــذاتها ضرورة الوجود**) لها (**و مقتضى تقرّر الذات فقط**) لا التقرر الوجودي لها (**جعل الوجود ليس ماسواه قط**). و ليس في قوله: (و لازم التقـــرر الوجـــودي الخ) مـــسامحة. لأنّ المفروض ان حقيقة ذاتها لو كانت حيثية المفاضـــية لاتكـــون المفاضـــية إلا التقـــرر الوجودي. و عليه فما ذكره صاحب *التعليقات* بقوله: «ان في كلامه (إذ لازم التقرر الوجودي) مسامحة لايجوز غمض العين عنها، و هي أنّ اختلاط التقرر الذاتي بالتقرر

---

١. المصدر، ج١، ص ٣٩٨.

٢. محمدحسين اصفهاني؛ *نهاية الدراية في شرح الكفاية*؛ ج٢، ص٢٥۶.

الوجودي و الحكم بأنّ التقرر الوجودي يستلزم ضرورة الوجود و يخرجها عن بقعة الامكان إلى وجوب الوجود الذاتي لهذه الماهيات، اشتباهٌ، لايصح صدوره عن هذا المحقق البارع. إذ التقرر الذاتي في هذا الفرض، هو التقرر الماهوي لا التقرر الوجودي. و اللازم من التقرر الماهوي قبل جعلها و قبل اتصافها بالموجودية هو القول بالاصلين لا الضرورة الذاتية للوجود. فإنّ الذات في نفس تقررها الذاتي ليس متصفاً بالوجود و الموجودية، كما هو المفروض، حتى تستلزم ضرورة الوجود الذاتي. غاية ما يستلزم من التقرر الماهوي هو القول بالأصلين لا الضرورة الذاتية للوجود[۱]» ناشئٌ عن عدم وصوله إلى مراد المصنف، لانه ــ كما يظهر من *حاشيته علي الكفاية* ــ في مقام بيان ان المجعوليه و المفاضية لو كانت حيثية ذاتية للماهية من دون انضمام حيثية أُخرى كحيثية الاكتساب من الجاعل، فإنّها لاتنفكّ عن الموجودية، فيلزم انقلاب الامكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي. و اما ما ذكره من ان اللازم من التقرر الماهوي قبل جعلها و قبل اتصافها بالموجودية هو القول بالاصلين لا الضرورة الذاتية للوجود، فعجيب جداً. لأنّ التقرر الماهوي إن كان بمعنى وجود الماهية قبل الجعل و الاتصاف بالموجودية، فهو لايخلو عن التناقض. و إن كان المراد منه تقرر نفس الماهية في الواقع فكيف يوجب القول بالاصلين أي إصالة الوجود و الماهية. ولكنه اعلم بما قال.

هذا كله إذا كان المراد من التقرر التقرر الوجودي للماهية.

و لكن إذا لم يكن المراد من التقرر، التقرر الوجودي، بل التقرر بحسب الذات، فواضح؛ ان مقتضى تقرر الذات للماهية فقط من دون شيء آخر من المفاضية و الموجودية هو جعل الوجود ليس ماسواه قطّ. لانه القابل لتعلق الجعل به بالذات دون الماهية. إذ الماهية بحسب ذاتها واجدة بوجدان ماهوي لذاتها و ذاتياتها، فالمراد بالذات هنا هو الماهية.

ولكن في *التعليقات* في شرح كلام المصنف هنا ما هذا لفظه: «أقول أي التقرر

---

۱. مهدي الحائري؛ *التعليقات علي تحفة الحكيم*؛ ص۱۷۰.

لا معنى له سوى الجعل و الايجاد و هو الوجود».[1]

ففيه: ان تقرر الذات ليس بمعنى الجعل و الايجاد للماهية. إذ تقررها إنما هو بتقرر اجزائها و ثبوتها لها. مع أنّ هذا المعنى لايناسب العبارة كما لايخفى على المتأمل فيها.

و قال في *الاسفار*[2] في بيان الانقلاب: «ثم بعد تسليم ان الوجود أمرٌ اعتباري لا غير، لا نسلم ان مصداق حمل الموجود على الماهيات إنما هو نفس تلك الماهيات، كما قالوا. و إن كان بعد صدورها عن الجاعل حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل، كيف و لو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الامكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي.» لانه لايصير الوجود بعد الصدور عيناً أو جزءً حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل. كيف و لو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الامكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي. فإنّ مناط الوجوب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأ لانتزاع الموجودية و مصداقاً يحملها عليه. و مناط الامكان الذاتي هو ان لايكون بحيث يكون مصداقاً لحمل الموجودية لا ملاحظة شيء آخر مع قطع النظر عن أي اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتياً له.

ثم أشار إلى دليل آخر لعدم مجعولية الماهية بقوله (**و يلزم التشكيك في الماهية**) لوكانت متعلقة للجعل (**و هو محال لا كذا الهوية**) و الوجود فإنّ التشكيك فيه ليس بمحال. و قال في *الاسفار*[3] في هذا المقام: «و من الغرائب أيضاً ان اكثر القائلين الجاعلية و المجعولية في الماهيات لم يجوزوا التفاوت في أفرادحقيقته واحدة، جنسية أو نوعية بوجه من وجوده التشكيك، و بالغوا في مناقضة هذا الرأي مع حكمهم باعتبارية الوجود، و قولهم صريحاً و التزاماً بتقدم ماهية العلة على ماهية المعلول. و قد غفلوا عن أنه إذا كانت العلة و المعلول كلاهما من انواع الجوهر، كالعقل الفعال و الهيولى مثلاً، يلزمهم الاعتراف بأنّ جوهرالعلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر

---

۱. المصدر، ص۱۷۱.

۲. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج۱، ص۴۰۶-۴۰۷.

۳. المصدر، ج۱، ص۴۱۴.

المعلول. و هم يتحاشون عن ذلك» انتهى. و حيث لايكون تشكيك فكيف يمكن أن يكون مجعولاً مع أنّ في المجعولات ما هو مشكك كما عرفت، فلابدّ و أن يكون المجعول هو الوجود حتى يمكن تحقق التشكيك فيه.

(**و**) يلزم علي القول بمجعولية الماهية أن يكون (**جعلها عين التعلقيّه لذاتها بجاعل الماهية**) يعني لو كانت الماهية مجعولة يلزم أن تكون متعلقة بفاعلها مع قطع النظر عن الوجود، مع أنه لا ارتباط لها في حدود أنفسها بالفاعل مع أنّ المعلول المجعول من حيث كونه معلولاً مرتبط بالعلة نحوا من الارتباط[1] و ليس ذلك إلا في الوجود[2] سواء كان ذلك الوجود ذا ماهية تقتضي لذاتها تعلقاً بماهية من الماهيات من دون تخلل بين الماهية و بينه أو لم يكن كذلك (**فذاك**) أي ما ذكرنا من عدم تعلقها بجاعلها (**كالذاتي للمقولة**) أي مقولة كانت (**مع أنها**) أي الذاتي لها (**بدونه**) أي بدون تعقل جاعلها (**معقولة**) و متصورة. فيصح ان تتصور ذاتيات الجوهر مع عدم تصور تعلقها بجاعلها.

(**كذاك**) يدلّ علي عدم مجعولية الماهية (**بـ**) ان (**الحقيقة العينية**) أي الوجود، توجب (**تكثر الماهية النوعية**) كالإنسان و البقر و الغنم و عدم تكثرها كالإنسان ــ كما سيأتي توضيحه ــ لا بالماهية، فإنّها موجبة لتكثر الجعل في ماهية واحدة. لأنّ

---

١. لأنّ الحق ماهيته انيته فالماهية منتفية عنه تعالي فيجب ان لايكون معلوله الماهية و إلا لزم انتفاء السنخية بينه و بين معلوله مع أنها معتبرة (منه رحمه الله).

٢. لأنّ الوجودات الامكانية مطلقاً حقائقها هي عين الربط بمبدئها لا أنها ذوات عرضها الربط حتي يكون هي في نفسها شيئاً و ربطها بعلتها شيئاً آخر عرضها لازماً او لانها او مفارقاً بل متقومات بالربط بالعلة لا بمعني ان الربط بمبدئها جزء من ذاتها حتي تكون لذواتها جزء آخر غير الربط لأنّ ذواتها بسيطة لا جزء لها بل بمعني ان ذواتها البسيطة عين الربط بمبدء اخر من ذاتها حتي تكون لذواتها جزء آخر غير الربط لأنّ ذواتها بسيطة لا جزء لها بل بمعني ان ذواتها البسيطة نفس الربط بالمبدأ و عين حقيقته فتكون هي في عالم الوجود كالمعني الحرفي في عالم المفهومية فكما ان المعاني الحرفية غير مستقلة في عالم المفهوم فكذلك الوجودات الخاصة الامكانية غيرمستقلة في عالم الوجود و بعبارة اوضح سلب الربط في الوجودات الخاصة عبارة من سلب ذواتها عنها **فافهم** و تبصر هكذا افاد بعض الاكابر (محمدتقي الآملي؛ *تعليقة علي شرح المنظومة*؛ ص١١٢-١١٣) (منه رحمه الله).

الماهيات مثارٌ للكثرة و هو باطل. و قد اوضح ذلك الحكيم السبزواري في حاشيته علي شرح *المنظومة*[١] بقوله: «ان وحدة الجعل و تعدده تدور علي وحدة الوجود الخاص و تعدده، لا على وحدة الماهية و تعددها. و لو كانت الماهية مجعولة بالذات لتعدد الجعل بتعددها فإنّ ماهية الفصل غير ماهية الجنس و كلتيهما غير الماهية التامة النوعية. و إذا كفي الجعل الواحد للثلاثة بالبرهان و اتفاق المحققين فاحدس ان المجعول هو الوجود، فإنّ ماهياتها و إن كانت ثلاثة لكن لما كان وجودها واحدا كفي الجعل الواحد المتعلق بالذات بذلك الوجود. و كذا يدل علي عدم مجعولية الماهية بما قد عرفت مراراً أنه لابد من اتحاد الجعل و المجعول و الايجاد و الوجود ذاتاً و اختلافهما اعتبار بحيث يصح الحمل بينهما بالحمل الأوّلي». (و) من المعلوم أنه (**ليس بين الذات** أي الماهية (**و المجعول الحمل الأوّلي بالمعقول**) لأنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا مجعولة و لا غير مجعولة، فكيف يحمل المجعولية علي الماهية كذلك. ولكن هذا يصح في الايجاد و الوجود. فيقال الايجاد هو الوجود و الافاضة عين المفاض بالحمل الأوّلي في الوجود. (و) لذا يدل علي عدم مجعولية الماهية أنه لو كانت الماهية مجعولة باضافتها إلى الجاعل يلزم أن يكون جميع المقولات داخلة تحت مقولة الاضافة. (**و ليس من مقولة المضاف كل مقولة لدى الانصاف**) وجه اللزوم ان الماهية لو كانت مضافة إلى الجاعل كاضافة المعلول إلى العلة يندرج كل ماهية تحت مقولة الاضافة، لأنّها معلولات للجاعل.

و كذا يدل علي عدم مجعولية الماهية ان الماهية لو كانت مجعولة فحيث أنها متعلقة بالمادة تكون أفرادها متكثرة في الخارج، و يلزم من ذلك ان لايكون في الموجودات موجودٌ كليٌ يكون وجوده منحصراً في فرد واحد، كالعقول المجردة. فإنّ كل نوع منها ينحصر وجوده في الخارج في فرد واحد. و هذا لايتحقق إلا إذا كان الوجود مجعولاً بالذات لا الماهية، كما قال (**و لا انحصار قط للكلي في فرد بلاجعل الوجود فاعرف**).

---

١. المحقق السبزواری؛ شرح *المنظومة*؛ ج٢، ص٢٢٥.

ثم أشار إلى ردّ القول بأنّ المجعول هو الاتصاف أي اتصاف الماهية بالموجودية بقوله: (**و الاتصاف**) ليس أمراً خارجياً يتعلق به الجعل، بل يكون (**باعتبار العقل**) أي هو أمرٌ عقلي (**فليس ذاتاً قابلاً للجعل**) إذ الايجاد و الافاضة يختصان بالامور العينية لا بالاعتبارات العقلية كما يظهر من بعض كلمات شيخ الاشراق. و ذلك لأنّ مناط الحاجة هو امكان اتصاف الماهية بالوجود و العدم فبتعلق الجعل بالوجود بالذات يتحقق اتصاف الماهية بالوجود، فهو أمرٌ عرضي اعتباري ليس له عينية خارجية.

و استدل علي مجعولية الاتصاف بعض المشائين؛ بأنّ الوجود أمرٌ اعتباري و الماهيات مع عدم الجعل امور عقلية اعتبارية، فلايمكن تعلق الجعل بهما. و حيث ان مناط الحاجة في الممكن هو الامكان و هو عبارة عن كيفية نسبة الوجود إلى الماهية و اتصافها بالوجود، فلابدّ و أن يكون المجعول هو الاتصاف.

و فيه: ان الوجوب و الامكان من أوصاف الوجود و ينتزعان عنه فلايمكن أن يتحققا قبل الوجود. و بعبارة أُخرى ان الامكان كما صرح به هذا القائل في كلامه عبارة عن كيفية نسبة الوجود إلى الماهية و هذه النسبة أمرٌ متأخر عن الوجود. و الماهية فكيف يكون هو المجعول قبل الوجود و الماهية.

تقسيم الوجود إلى المحمولي و غيره

ثبوت شيء كونه المحمولي	و هو علي قسمين في المعقول
فرابطي ناعتي يقتضي	ثبوته لغيره كالعرض
و ثابت لنفسه كالجوهر	و عنه بالنفسي فليعبر
و ما عدا الحق به موجود	و هو بنفسه له الوجود
وما هو المعدود في الروابط	فهو وجود رابط لا رابطي
و خُصّ بالهلية المركبة	ما لم تكن موجبة بل سالبة[1]

١. في *التعليقات*: «ما لم تكن سالبة بل موجبة».

الشرح

اعلم ان المصنف ذكر في هذا البحث أقسام الوجود من المحمولي و الرابطي و النفسي و الرابط و أشار إلى الأوّل بقوله:

(**ثبوت شيء كونه المحمولي**) و يعبر عنه أيضاً بالوجود بمفاد كان التامة كقولنا «الله موجود» و ظاهره اختصاص الوجود المحمولي بالهليات البسيطة ولكن قد يستعمل فيها و في الهليات المركبة كما قال (**و هو**) أي الوجود المحمولي (**علي قسمين في المعقول**) فإنّه اما أن يكون وجوده في نفسه لنفسه كوجود العقل أو الجسم و اما لا لنفسه كوجود الأعراض و يسمّي الثاني الرابطي و الأوّل الوجود في نفسه لنفسه.

و أشار إلى القسم الثاني بقوله (**فرابطي ناعتي يقتضي ثبوته لغيره كالعرض**) ثم إنّ الوجود الرابطي من أقسام الوجود في نفسه لغيره كما يظهر من كلام صدرالمتألهين في *الاسفار*[1] ان من أقسام الوجود لا في نفسه كما يظهر من كلام الحكيم السبزواري إذ ما لا نفسية له هو الوجود الرابط كما سيجئ ثم إنّ ما يكون موجوداً في نفسه فإن كان وجوده لنفسه بنفسه أيضاً فهو الواجب تعالي جل شأنه و عظمت آلاؤه القسم الثالث ما إذا كان وجوده في نفسه لنفسه بغيره فهو الجوهر و أشار إليه بقوله (**و ثابت لنفسه كالجوهر و عنه بالنفسي فليعبّر و ما عدا الحق به**) أي بالحق (**موجود و هو بنفسه له الوجود**) ثم أشار إلى القسم الرابع من الوجود و هو الوجود الرابط بقوله (**وما هو المعدود في الروابط فهو وجودٌ رابط لا رابطي**) و الأحسن أن يقال في هذه

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*، ج١، ص٣٣١.

الأقسام كما ذكرها بعض الاكابر[1] ان الوجود اما أن يكون في نفسه لنفسه و اما أن يكون في نفسه لغيره و الاخير كوجود العرض و كوجود الصور الحالة في محلها كالنفوس المنطبعة و يعبر عنه بالوجود الرابطي باضافة الياء فرقا بينه و بين الوجود الرابط و اما أن يكون في نفسه لنفسه بنفسه و هو واجب الوجود و اما أن يكون وجوداً في نفسه لنفسه بغيره كالجوهر ففي الواجب نفسيات ثلاثة أي وجوده في نفسه لا في غيره لنفسه لا لغيره بنفسه لا بغيره و في الجوهر نفسيتان أي وجوده في نفسه لنفسه لكنه لايكون بنفسه بل بغيره الذي هو علته و في العرض نفسية واحدة أي وجوده في نفسه لكنه ليس لنفسه بل لغيره بمعنى ان وجوده في نفسه نعت لغيره و لذا يعبر عنه بالوجود الناعتي و لايكون بنفسه بل بغيره الذي هو علته و في الوجود الرابط النفسيات الثلث مسلوبة فليس له الوجود في نفسه لنفسه بنفسه بل وجوده في غيره لغيره بغيره انتهى كلامه بأدنى تغييرات في عبارته و لقد اجاد فيما افاد و اتى بما فوق المراد شكر الله سعيه و نور الله رمسه إن قلت كيف يكون للعرض وجود في نفسه كالجوهر مع أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر، قلت: ان معنى وجود العرض في نفسه ان الماهية التي يعقلها العقل للعرض لاتحتاج في انتساب الوجود إليها إلى تعقل الجوهر و هذا لاينافي أن يكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه و كونه من مراتبه نعم؛ الوجود الرابط ليس كذلك فإنّه كالمعني الحرفي يحتاج مفهوماً إلى الطرفين ثم إنّ هذين الاصطلاحين (الرابط و الرابطي) كانا اقتراحاً للسيد المحقق الداماد في الافق المبين و تبعه فيهما صدرالمتألهين و اتباعه.

الاشكال في التقسيم المذكور

و قد أورد الاستاد الشهيد الشيخ مرتضي المطهري‌ؒ علي هذا التقسيم بأنّ تقسيم الوجود إلى الوجود في نفسه و الوجود في غيره ثم تقسيم الوجود في نفسه إلى الوجود لنفسه و لغيره غير صحيح لأنّ المقسم في التقسيم الأوّل متفاوت مع المقسم

---

۱. الشيخ محمدتقي الآملي في تعليقته علي شرح *المنظومة*.

في التقسيم الثاني وذلك لأنّ التقسيم الأوّل يختص بالوجود الذهني و عالم المفاهيم ولكن المقسم في التقسيم الثاني يختصّ بالوجود الخارجي و عالم الواقع و الخارج، ثم تعرض لتقسيم آخر فقال ان المفاهيم الذهنية علي قسمين مستقل و في نفسه (المحمولي) رابط و في غيره و هذا التقسيم ينتهي في هذا الموضع.

و الواقعيات الخارجيه أيضاً علي قسمين ١ ــ مستقل أو واجب ٢ ــ غير مستقل أو ممكن و الممكنات الواقعية الخارجيه علي قسمين اما لنفسه أو الجوهر أو لغيره أو الرابطي»[١]

و فيه ان مقصود القوم من التقسيم الذي ذكروه هو جعل المقسم مطلق الوجود و عليه فيصح تقسيمهم و لانحتاج إلى التقسيم الذي ذكره الاستاد الشهيد.

(و خصّ) الوجود الرابط **(بالهلية المركبة ما لم تكن موجبة بل سالبة)** و يظهر من ذلك اولا ان الوجود الرابط لايتحقق في الهليات البسيطة و القضايا المشتملة علي الحمل الأوّلي اما في الهليات البسيطة فلأنّ المحمول فيها نفس الوجود من غير أن يكون فيها حكم من الاحكام و الوجود الرابط كما هو الظاهر من عنوانه رابط بين أمرين متباينين كماهيتين مختلفتين و ليس في الهليات البسيطة إلا ماهية واحدة تقع موضوعاً و يحمل عليها الوجود فليس هناك غير الموضوع كما إذا قيل الإنسان موجود إذ لا واقعية فيه إلا وجود الإنسان و لايعقل الربط بين الشيء و نفسه.

و اما في القضايا المشتملة علي الحمل الأوّلي كقولنا «الإنسان إنسان أو حيوان ناطق» و يكون المحمول فيهما عين الموضوع. فإن قلنا بوجود الرابط فيه فهو يستلزم جواز سلب الشيء عن نفسه إذ الربط إنما يتحقق إذا كان هناك شيء غير نفسه حتي يتحقق فيه الربط و هذا مما لا يعقل في المثالين و نحوهما و ثانياً ان الوجود الرابط لايتحقق في القضايا السالبة لأنّ مفادها سلب الربط لا ربط السلب و لا النسبة

---

١. مرتضى المطهري؛ شرح *مختصر المنظومه*؛ ج١، ص٢٣٠. مرتضى المطهري؛ *شرح مبسوط المنظومه*؛ ج٣، ص٢٤، ٢٦.

السلبية فلايكون ربط أصلاً و قد أورد بعض الاجلة من المعاصرين[١] بما هذا لفظه.

«و اما الاشكال بعدم امكان تحقق الرابطة بين الشيء و نفسه في الحمل الأوّل فمندفع بأنّ الموضوع و المحمول في هذا الحمل و إن كانا متحدين مفهوماً إلا أنهما متغايران بحسب الوجود في الذهن فمفهوم الإنسان في الذهن مثلاً غير مفهوم الحيوان الناطق فيه و إن كان المفهوم واحداً و كذا الاشكال بعدم تحقق الرابطة بين عدمين أو بين عدم و وجود فمندفع أيضاً بأنّ الرابطة إنما تحصل بين المفاهيم الذهنية و هي امور موجودة لا محالة و ان لم يوجدها مصداق في الخارج و اما الاشكال بأنّ العدم لا شيئية له و لا تمايز فلايكون رابطاً فمندفع بأنّ للعقل أن يعتبر له ثبوتاً و تمايزاً بتبع الوجود و يعتبره رابطاً تبع رابطية الوجود المنسوب إليه فكما ان للعقل أن يعتبر عدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج فله أن يعتبر عدم ارتباط الموضوع و المحمول رابطة عدمية بينهما ــ إلى أن قال ــ و اما الهلية البسيطة فالعقل بعد تحلية المعلوم إلى ماهية و وجود و بعد ملاحظته ان للماهية ان تتصف بالوجود و ان لاتتصف يحصل له ثلاثة مفاهيم موضوع هو الماهية و محمول هو الموجود و نسبة حاكية عن الاتصاف فإن كانت الماهية موجودة حكمت النفس بثبوت النسبة و إلا لم تحكم بثبوتها ــ إلى أن قال ــ ففي الهلية البسيطة أيضاً ثبوت شيء هو الوجود لشيء آخر هو الماهية و يكون من مصاديق القاعدة المعروفة ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.»

---

١. المصباح اليزدي؛ *التعليقه علي النهاية*؛ ج١، ص٧٥.

هل للوجود الرابط ماهية أم لا؟

و هو وراء النسبة الحكميـــة　　　مناط الاتحـــاد في القـــضية
والكل في جنب الوجود المطلق　　　بالذات عين الربط و التعلـــق
ففي قبـــال ذاتــه القدســـية　　　روابـــط لـــيس لهـــا نفـــسية

الشرح

ذكر العلامة الطباطبائي «ان الوجودات الرابطة لا ماهية لها لأنّ الماهيات هي المقولة في جواب ما هو فهي مستقلة بالمفهومية و الوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهومية».[1]

و فيه اولاً ان الوجودات الرابطة لو لم تكن لها ماهيات و كان لها الوجود تصير واجبة الوجود و هو باطل جداً و ثانياً أنه لا دليل علي ما زعم من ان الماهية لابد و أن تكون مستقلة بالمفهومية فكما ان للحروف ماهيات غير مستقلة فكذلك الوجودات الرابطة ثم إنّ الوجود الرابط من سنخ الوجود لكنه من اضعف مراتبه و اما ما في *الاسفار* من الحكم بتخالفهما سنخاً أو لا ثم الاضراب عنه و الحكم بكون اطلاق الوجود عليها من باب الاشتراك اللفظي فلعل المراد به أنه لما كان بينهما غاية التباعد كان أن يكونا كالمشترك اللفظي لا أنهما كذلك حقيقة كيف و هو‌ؒ يقول بوجود الانتزاعيات و الاضافات و اعدام الملكات و النسبة التي هي الوجود الرابط.

ثم أنهم اختلوا في أنّ الوجود الرابط في الموجبات من الهليات المركبة هل هو عين النسبة الحكمية الاتحادية التي بين الموضوع و المحمول أم لا فذهب المصنف‌ؒ تبعاً

---

1. السيدمحمدحسين الطباطبائي؛ *نهاية الحكمة*؛ ص۳۹.

لصدرالمتألهين إلى الثاني فقال (**و هو**) أي الوجود الرابط (**وراء النسبة الحكمية**) التي توجد في جميع العقود و ذلك لأنّها تكون (**مناط الاتحاد في القضية**) أي قضية كانت سواء كانت من الهليات الموجبة المركبة أم لا و هذا بخلاف الوجود الرابط فإنّه لايوجد إلا في الهليات الموجبة المركبة و لايوجد في البسائط و لا في الحمل الأوّلي و إن شئت قلت ان الوجود الرابط في مقام الربط بين المتغايرين فما ليس فيه تغاير لم يتحقق فيه الربط و اما النسبة الحكمية فهي لأجل ايجاد الاتحاد بين الموضوع و المحمول في جميع القضايا إذ لو لم يكن اتحاد لم يتحقق ربط أصلاً و يمكن أن يقال ان النسبة الحكمية أعمّ من الوجود الرابط.

ثم أشار المصنف إلى قسم آخر من الوجود الرابط فقال (**و الكل في جنب الوجود المطلق بالذات عين الربط و التعلق ففي قبال ذاته القدسية روابط ليس لها نفسية**) قال صدر المتألهين في *الاسفار*[1] «ان وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالي فوق ما وقع في كلام بعض ائمة الحكمة الدينية و اكابر الفلسفة الالهية ان وجود الطبائع المادية في نفسه هو بعينه وجودها لموادها و ان الوجود المعلول بما هو معلول مطلقاً هو وجود لعلته و ان وجود السافل مطلقاً هو وجوده لدى العالي المحيط بجملة السافلات»، ثم قال «و لايسع لاولئك الاكابر و لم يتيسر لهم إلا هذا القدر من التوحيد و هو كون وجود الممكن رابطياً لا رابطاً و اما نحن بفضل الله تعالي و برحمته اقمنا البرهان علي أنّ الممكن لايمكن تحليل وجوده إلى وجود و نسبة إلى الباري بل هو منتسب بنفسه، لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطياً عندهم و رابطاً عندنا».

ثم إنّ المراد من الكل هو جميع الموجودات المفتقرة إليه تعالي و لاتختص ذلك بذوات الممكنات المادية كما ان المراد من الوجود المطلق هو الوجود المحيط علي كل

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج١، ص٣٢٩-٣٣٠.

شيء و بسيط الحقيقة الذي هو كل الكمالات إذ لا كمال إلا و أنه مفاض منــــه و مترشح عنه إذ وسعت رحمته كل شيء و الربط هنا هو الاضافة الاشراقية التي تكون الاضافة فيها عين المضاف و لعل المراد من قول الامام ﷺ «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ، وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْك»[1] هذا المعني.

---

1. ابن طاووس؛ *الإقبال بالأعمال الحسنة*؛ ج١، ص١٥٧.

مواد القضايا و جهاتها

كيفيـــة النــــسبة واقعيـــة   و قد تسمى عنــصر القــضية
و في اعتبارالعقل تدعى بالجهة   تسمية اللفــظ بهــا متجهــة
و هي ضرورة و لا ضــرورة   في النفي و الثبوت بالضرورة
و ليس شــيء علــة لنفــسه   لا لانعدامـــه و لا لأيـــسه
بل إن يكن مطــابق الموجــود   بذاتـــه فواجـــب الوجـــود
و ممكــن إن كــان لا بذاتــه   بل باعتبـــار بعــض حيثياتــه
و يوصف الوجود أيضاً بهمــا   غِني و فقراً في كلام الحكمــاء

الشرح

المادة في القضايا هي كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع إذا اعتبرت من حيث هي في نفس الامر و الجهة هي تلك الكيفية التي حصلت في التعقل أو التلفظ ففي مثل «زيد موجود بالامكان» الامكان يسمّى مادة القضية إذا لوحظ من حيث هو و باعتباره في نفس الامر مع قطع النظر عن كونه معقولاً أو ملفوظاً و بالجهة من حيث كونه معقولاً أي كيف للنسبة في القضية المعقولة أو ملفوظاً أي كيف في القضية الملفوظة و الجهة تطابق المادة مثل زيد موجود بالامكان و قد تخالفها مثل زيد موجود بالوجوب فيكون القضية حينئذٍ كاذبة و أشار المصنف‌‌ بما ذكرنا بقوله (**كيفية النسبة واقعية و قد تسمّى عنصر القضية**) و مادتها (**و في اعتبار العقل**) و ملاحظته (**تُدعى بالجهة**) أي جهة القضية المعقولة (**تسمية اللفظ بها**) أي بالجهة (**متجهة**) إذا كانت القضية ملفوظة (**و هي ضرورة**) سواء كانت الضرورة أزلية أو ذاتية أو مشروطة عامة أو وقتية و ضرورة السلب إنما تعلم بالمقايسة بضرورة الايجاب (**و لا ضرورة**) و هو الامكان بأقسامه (**في النفي و الثبوت بالضرورة**) أي كل واحد من الضرورة و اللاضرورة يكونان بالضرورة علي قسمين الضرورة في النفي و الضرورة في الثبوت و الامكان في النفي و الامكان في الثبوت فإذا نسب الضرورة إلى الوجود و الثبوت يكون وجوباً و إذا نسبها إلى العدم يكون امتناعاً و إذا نسب اللاضرورة إلى أحدهما أو كلاهما يكون امكاناً عاماً أو خاصاً و يحتمل تعلق قوله (في النفي و الثبوت) إلى اللاضرورة فمعناه حينئذٍ علي ما قيل[1] ان جهة الامكان الخاص يتركب من الامكانين

---

١. مهدي الحائري؛ *التعليقات علي تحفة الحكيم*؛ ص١٨٠-١٨١.

العامين كل واحد ينفي ضرورة الطرف المخالف و المجموع الحاصل منها هو الامكان الخاص ولكنه ضعيف لأنّ المقصود من اللاضرورة هنا مطلق الامكان بأقسامه و لا وجه لاختصاصه بالامكان الخاص.

ثم أشار المصنف إلى رد قول من زعم ان ذات الممكن يكون مقتضياً لرجحان الوجود علي العدم قبل وجوده و اولويته باعثة لتحققه فقال **(و ليس شيء)** من الممكنات العامة أو الخاصة **(علة لنفسه)** أي موجباً لرجحان وجوده علي عدمه و لا لانعدامه بعد وجوده كما قال **(لا لانعدامه و لا لايسه، بل)** العام **(إن يكن مطابق الموجود بذاته**[1] **فواجب الوجود)** لأنّ الواجب الوجود موجود بذاته لا بغيره إذ لايحتاج إلى علة فلايتحقق فيه عليه و لا معلولية **(و ممكن)** خاص **(إن كان)** مطابق الموجود **(لا بذاته بل باعتبار بعض حيثياته)** التعليلية و التقييدية إذ لو كان علةً لنفسه يلزم تقدم الشيء علي نفسه و لو كان علة لعدمه و هو العدم البديل فيلزم أن يكون الوجود علة لعدمه و هو محال و اما كون الموجود علة لعدمه المقابل الانفكاكي بأن يكون وجود شيء حدوثاً علة لعدم نفسه بقاءً فهو أيضاً محال و ذلك لعدم السنخية بين الوجود و العدم و من العجيب ما ذكره صاحب *التعليقات*[2] بقوله: «فهو بمكان من الامكان بل هو واقع في سلسلة الزمان و الزمانيات بل هو الذاتي لحقيقة كل حركة من الحركات العرضية و الجوهرية لأنّ وجود كل جزء سابق من الامور التدريجية يعد علة لعدمه في ظرف وجود الأجزاء اللاحقة مثلاً وجود يوم الاحد يكون علة أو شرطاً لانعدام ذلك اليوم في يوم الاثنين و هكذا يوم الاثنين في يوم الثلاث» انتهى كلامه رفع مقامه. و فيه ان العدم لايكون مستنداً إلى الوجود بل مستند إلى عدم علة وجوده في الزمان اللاحق لأنّ الممكن في كل زمان يحتاج إلى علته المبقية فإذا انتفت ينتفي الممكن و هذا واضح في الزمان و الزمانيات كالحركة و غيره من الامور غير القارّة.

---

١. من دون حيثية تعليلية او تقييدية (منه رحمه الله).

٢. مهدي الحائري؛ *التعليقات علي تحفة الحكيم*؛ ص١٨٢.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الماهيات الممكنة و اما الوجود الممكن فقال المصنف‌ﷺ (**و يوصف الوجود أيضاً بهما**) أي الضرورة و اللاضرورة (**غِني و فقراً في كلام الحكماء**) قال العلامة الطباطبائي:[١] «ان موضوع الامكان هو الماهية إذا لايتصف الشيء بلاضرورة الوجود و العدم إلا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود و العدم جميعاً و ليس إلا الماهية من حيث هي فكل ممكن فهو ذو ماهية و بذلك يظهر معنى قولهم كل ممكن زوج تركيبي له ماهية و وجود و اما اطلاق الممكن علي وجود غير الواجب بالذات و تسميته بالوجود الامكاني فاصطلاح آخر في الامكان و الوجوب يستعمل فيه الامكان و الوجوب بمعنى الفقر الذاتي و الغني الذاتي و ليس يراد به سلب الضرورتين أو استواء النسبة إلى الوجود و العدم إذ لايعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود» انتهى كلامه. و الوجه في أنّ سلب الضرورتين أو استواء النسبة إلى الوجود و العدم غير معقول فواضح لأنّ الوجود بما هو وجود لايكون فيه عدم الاقتضاء بالنسبة إلى الوجود و العدم بل هو مقتض للوجود و ثبوته له ضروري و إن كان ممكناً فالامكان فيه يكون بمعنى الفقر و الوجوب فيه بمعنى الغنا عن غيره و بعبارة أُخرى ان الماهية تحتاج في اتصافها إلى الوجوب و الامكان إلى حيثية تقييدية و فرض الوجود فيها و اما الوجود فلايحتاج في اتصافها بالوجوب و الامكان إلى أن يقيد بقيد خارج عن نفس ذاته فيمكن ان تتصف الماهية بسلب الضرورتين ذاتاً و اما الوجود فاتصافه بالامكان و الوجوب بمقتضى نفس ذاته فامكانه بمعنى فقره الذاتي و وجوبه باعتبار غناه الذاتي.

---

١. السيدمحمدحسين الطباطبايي؛ *نهاية الحكمة*؛ ص٤٤.

الجهات اعتبارية

و ليست الجهات في الذهن فقــط　　و لا لها مطابق في العين قــط
وجودها الرابط في الأعيــان　　و الرابطي منــه في الاذهــان
و الحقُّ أنّ مقتــضى المقابلــة　　«امكانه لا» غير «لا امكان له»
و هكذا رفع الوجود الرابطي　　نقيــضاً للوجــود الــرابط
و فرض عينيتــها في الممتنــع　　خلف و ليس ربطها بممتنــع
والخلف في الممكن والتسلــسل　　يقضي بكل منــهما التأمــل
كذا الوجوب إن يكن في العين　　فمقتــضاه أحــد الأمــرين

الشرح

اعلم ان الوجوب و الامكان و الامتناع صفات للنسب في القضايا و لا ريب في أنّ الامتناع ليس صفةً موجودة في الخارج لكن وقع الخلاف في الوجوب و الامكان هل هما أمران خارجيان أو من المعاني الاعتبارية. فقيل كلاهما خارجيان و قيل كلاهما اعتباريان و نقل عن بعضهم التفصيل بينهما فالوجوب خارجيٌ دون الامكان و السيد العلامة الطباطبائي اختار القول الأوّل و استدلّ في *النهاية*[1] علي أنّ الامكان موجود في الأعيان بما حاصله ان الوجوب و الامكان أمران متقابلان و التقابل إنما يتحقق إذا كان المتقابلان متساويين في ظرف الوجود و من المعلوم انّ الوجوب عبارةٌ عن كون الشيء ضروري الوجود في الأعيان و حينئذٍ فلابدّ و أن يكون مقابله الآخر أيضاً أمراً ضروري الوجود في الأعيان أيضاً.

و فيه أوّلاً انّ الحكم بكون الوجوب في الأعيان محل خلاف، فلا وجه لجعله دليلاً علي كون الامكان كذلك لكونه قسيماً له، و ثانياً انّ الوجوب من أقسام الوجود و الامكان و هو لا ضرورة الوجود و العدم من لوازم الماهية و ثالثاً ان الوجوب و الامكان من صفات النسب في القضايا و النسبة ليست موجودة في الخارج بوجود مستقل فكيف تكون صفاتها في الخارج و اختار المصنف القول الثاني فقال (**و ليست الجهات في الذهن فقط**) و الظاهر زيادة هذه الكلمة «فقط»

---

١. المصدر، ص٦٩.

(و لا لها مطابق في العين قط) و اوضح ذلك صدرالمتألهين في *الاسفار*[1] بقوله «ان معنى الامكان إذا حمل علي الماهيات المختلفة فليس هو عين تلك أو واحداً منها بل أمرٌ آخر يعمها عموم العرض العام اللاحق» انتهى. و الظاهر من هذا الكلام ان الامكان لو كان عين تلك الماهيات يلزم منه أن يكون موجوداً فيها مثلها لانه لو كان عينها يلزم أن يكون مشتركاً لفظاً بينها فلم يكن معنى واحد وضع بازائه لفظ واحد و كذا الوجوب نعم؛ **(وجودها)** أي الجهات **(الرابط)** و هو اتصاف الموجودات الخارجية بها **(في الأعيان و الرابطي منه)** أي من الوجود لها **(في الاذهان)** فمثلا الامكان الذي هو إحدى الجهات فحقيقة ان لها وجود رابط للإنسان مثلا إذا قلنا الإنسان ممكن و اما عنوانه فله وحود محمولي رابطي حيث أنه موجود في الذهن و العرض وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه و هو معنى كونه رابطياً كذا ذكر المصنف في حاشيته علي *الكفاية* و بذلك بطلان ما ذكره فخر الرازي[2] من أنه لو كان الامكان أمراً اعتبارياً يلزم منه ان لايكون فرق بين الامكان و اللاامكان و وجه البطلان ان المراد من كون الامكان اعتبارياً إنما هو باعتبار وجوده الرابطي في الخارج لا باعتبار وجوده الرابط فإنّه موجود في الخارج فلايلزم منه تساوي الامكان مع اللاامكان.

قال صدرالمتألهين في *الاسفار*[3] تحت عنوان التصالح الاتفاقي ما هذا لفظه: «ان ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأوّل من الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب و الامكان و العلية و التقدم و نظائرها وأنهم يخالفون الاقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأنّ نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل و

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج١، ص١٧٢.

٢. الفخر الرازى؛ *المباحث المشرقية*؛ ج١، ص١١٨، «الفصل الخامس في ان الامكان الخاص هل هو امر ثبوتى ام لا ...» .

٣. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج١، ص١٣٩.

اعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه و في التحقيق و عند التفتيش لاتخالف بين الـرايين و لامناقضة بين القولين فإنّ وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان و قد دريت ان الوجود الرابط في الهلية المركبـة الخارجيـة لاينـافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرناه يحمل كلام ارسطو و اتباعـه فلايـرد عليهم تشنيعات المتأخرين سيما الشيخ المتأله صاحب الاشراق» انتهى كلامه. و قد دريت من هذا أيضاً معنى قولهم في تعريف المعقول الثاني الفلسفي أنه الذي يكـون عروضه للمعروض في العقل سواء كان اتصاف المعروض به في العقل أو في الخـارج فإنّ المراد بكون الاتصاف به في الخارج كون وجوده الرابط في الخارج كما ان المراد بكون عروضه في العقل ان وجوده المحمولي الرابطي إنما هو في العقل.

ثم إنّ القائلين بوجود الجهات في الخارج استدلوا عليه بوجوه؛ الأوّل، أنه لوكان الامكان أمراً عدمياً لم يبق فرق بين نفي الامكان كشريك الباري و الامكان المنفـي كالعنقا فإنّه ممكن الوجود و المفروض ان الامكان أمرٌ غير ثبوتي و العـدميات غـير متمايزة و حيث انّ الفرق بينهما ضروري فليس ذلك إلا لأنّ أحدهما ثبوتي و الآخر عدمي و أجاب عنه المصنف بقوله (**و الحقُّ أنّ مقتضى المقابلة**) بين الامكان و عدمـه أن يكون («**امكانه لا**» **غير** «**لا امكان له**») فلايمكن القول بالعينية فإنّ الامكان المنفي هو امكان وجود موصوفه في الخارج بخلاف نفي الامكان و المقابلة بينهما تقتـضي التغاير و لايتوقف علي كون الامكان وصفاً ثبوتياً في الخارج و لعله إلى ما ذكرنـا أشار المحقق الطوسي في *التجريد*[١] «و الفرق بين نفي الامكـان و الامكـان المنفـي لايستلزم ثبوته» (**و هكذا**) يمكن الفرق بين عدم الامكان و الامكـان المنفـي بـأنّ الامكان علي التقدير الثاني هو ذلك الامكان العدمي و نفيه نفي ذلـك الامكـان العدمي و فرق بين الشيء العدمي و هو الامكان و بين رفع الشيء العـدمي و هـو عدم الامكان ضرورة ان الشيء و رفعه متناقضان سواء كان الشيء وجودياً أم عدمياً فهما متناقضان قطعاً و علي هذا يكون (**رفع الوجود الرابطي**) للامكان نقيضاً لوجود

---

١. نصيرالدين الطوسي؛ *تجريد الاعتقاد*؛ ص١١٢، «في أن المواد الثلاث اعتبارية».

الامكان الرابطي لأنّ نقيض كل شيء رفعه و لا مانع حينئذٍ من كون وجود الامكان الرابطي أمراً عدمياً لأنّ الاعدام تتمايز باعتبار ما يضاف إليها **(و ليس)** رفع الوجود الرابطي **(نقيضاً للوجود الرابط)** لانه ليس رفعا له بل نقيضه رفع الوجود الرابط و قد دريت ان الوجود الرابط موجود في الأعيان فلايلزم فيه الاشكال المتقدم أصلاً و قد يقال أنا إذا نسبنا عدم الامكان إلى شريك الباري و قلنا «شريك الباري ليس بممكن» فقد نسبنا عدم الامكان إلى الوجود الرابط لا الرابطي حيث لايكون ربط في الخارج بين شريك الباري و وجود الامكان و اما إذا نسبنا عدم الامكان إلى العنقاء فعدم الامكان فيه باعتبار الوجود الرابطي المحمولي لوجود الربط الواقعي بين العنقا و امكان الوجود فالمراد من نفيه عن العنقاء هو أنه ليس من عوارضه الوجودية فهو ممكن باعتبار الوجود الرابط و غير ممكن باعتبار عدم عروضه له في الخارج إذ ظرف عروضه له الذهن و يكفي التمايز بين الاعدام بهذا الاعتبار.

و قد استدل المصنف علي مذهبه بقوله **(و فرض عينيتها)** أي عينية الجهة **(في الممتنع خلف)** لانه يلزم منه امكانه قال في *التجريد*[1] «و لو كان الامتناع ثبوتياً لزم امكان الممتنع» **(و ليس ربطها)** أي ربط جهة الامتناع إلى الممتنع **(بممتنع)** لما عرفت من أنّ الرابط في القضايا الموجبة في الهليات المركبة موجود في الخارج بتبع وجود الموضوع و المحمول فيها كما إذا قلنا اجتماع النقيضين ممتنع فإنّ الربط بين الموضوع و المحمول ليس ممتنعاً بل يكون واجباً و إلا لم يحصل قضية موجبة في الهليات المركبة بل البسيطه علي قول قد تقدم الاشارة إليه و لو كان الممكن أمراً ثبوتياً يلزم منه الخلف و التسلسل كما قال **(والخلف في الممكن و التسلسل يقضي بكل منهما التأمل)** اما لزوم الخلف فلأنّ الامكان لو كان صفة وجودية يلزم منه تأخره عن الممكن و لازم ذلك ان لايكون الممكن في نفسه مع قطع النظر عن عروض الامكان عليه ممكناً فيصير وجوده سابقاً علي امكانه مع أنّ الامكان سابق علي الوجود إذ لولا الامكان لم يوجد و علي هذا فلايمكن أن يكون الممكن صفة ثبوتية عارضة علي الممكن

---

۱. المصدر، ص۱۱۲.

بوجوده الرابطي المحمولي و اما التسلسل **فهو** جار في جميع الجهات لو كانت امورا ثبوتية إذا الامكان مثلاً لو كان أمراً وجودياً لكان مشتركاً لغيره في الوجود و متميزاً عنه بالخصوصيات فوجوده غير ماهيته و اتصاف ماهيته بوجوده أيضاً أمرٌ ممكن وجودي و ننقل الكلام إليه و هكذا فيتسلسل و هذا التقرير يجري في غير الامكان من الجهات **(كذا الوجوب إن يكن في العين فمقتضاه أحد الأمرين)** أي الخلف و التسلسل، أما الخلف فللزوم امكان الواجب بيان ذلك انّ الوجوب لو كان صفة زائدة علي ذات الواجب و كان موجوداً في العين كالأعراض الثابتة لموضوعاتها يلزم منه أن يكون الواجب في نفسه مع قطع النظر عن عروض الوجوب عليه ممكناً و اما التسلسل فقد عرفت توضيحه في الامكان.

أقسام الجهات

و يوصف الكل بوصف الذاتي　　عند اعتبارها لــنفس الــذات
و ماعدا الامكان غيرياً يقــع　　و فيه لانقلابــه قــد امتنــع
و يوصف الجميع بالقياســي　　و الفرق واضح بلا التبــاس
إذ لا اقتضاء في القياسيّ كما　　يكون في الغيري عند الحكماء
بل الملاك محــض الاســتدعاء　　طوراً و طوراً عــدم الإبــاء
و باعتبــار الــلازم المحــال　　تدعى وقوعياً في الاســتعمال

الشرح

أي أقسام كل واحد من المواد الثلث، أي الوجوب و الامكان و الامتناع فقال (**و يوصف الكل**) أي كل المواد الثلث (**بوصف الذاتي عند اعتبارها لنفس الذات**) و ذلك لأنّ كل مفهوم إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود أو لايجب له الوجود و مالايجب له الوجود فإما أن يكون بحيث يمتنع له الوجود أو لا، فالأوّل هو الواجب بالذات و الثاني هو الممتنع بالذات و الثالث هو الممكن بالذات و قال في *التجريد*[1] «و قد تؤخذ ذاتية فتكون القسمة حقيقية لايمكن انقلابها» و مراده‌ؒ من القسمة الحقيقية أنها قسمة منفصلة حقيقية و يمتنع فيها الجمع و الخلو إذ لايجتمع الواجب بالذات مع الممتنع و الممكن الذاتيين و كذا لايجتمع الممكن مع الممتنع كما أنه لايخلو الواقع عنهما كما في قولنا «العدد اما زوج أو فرد» (**و ماعدا الامكان**) و هو الوجوب و الامتناع (**غيرياً يقع**) فالوجوب بالغير هو وجوب المعلول عند علته التامة و الامتناع بالغير هو امتناع وجود المعلول عند عدم علته (**و فيه**) أي في الامكان (**لانقلابه**) أي انقلاب الممكن (**قد امتنع**) الغيرية و ذلك لأنّ الممكن بالغير اما أن يكون بحسب الذات واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً إذ لايخلو عنها بحسب الواقع فعلى الأوّل و الاخير يلزم الانقلاب و علي الثاني يلزم أن يكون اعتبار الغير لغواً فلايجتمع الامكان الغيري مع غيره و بعبارة أُخرى أنه لو اجتمع الامكان الغيري مع الامكان الذاتي فلايخلو اما أن يكون كل واحد منهما علة مستقلة لامكان

---

١. المصدر، ص١١١.

الممكن فيلزم توارد العلتين علي معلول واحد و إن لم يكن كل واحد منهما علة مستقلة فيلزم ان لايكون الامكان الذاتي ذاتياً.

فإن قلت: هذا ليس من الانقلاب بل هو اجتماع الاقتضاء الذاتي مع اللااقتضاء بالغير نظير اجتماع الامكان الذاتي مع الوجوب و الامتناع الغيريين فكما يجوز اجتماع الوجوب أو الامتناع بالغير مع الامكان الذاتي يجوز اجتماع الامكان بالغير مع الوجوب أو الامتناع الذاتيين، قلت: كلّا لظهور الفرق فإنّ الامكان الذاتي هو لا اقتضاء الذات بالنسبة إلى الوجود و العدم لا اقتضائها لعدمهما فلا منافاة بين الوجوب أو الامتناع الغيريين الذي هو اقتضاء الغير لأحدهما لأنّ اللااقتضاء الذاتي يجتمع مع الاقتضاء بالغير كما قيل: ان لابشرط يجتمع مع الف شرط و هذا بخلاف الوجوب أو الامتناع الذاتيين فإنّ أحدهما و هو الوجوب اقتضاء الذات للوجود و الآخر و هو الامتناع اقتضاء الذات للعدم فلايجتمعان.

و قيل أنه لا مانع من توارد العلتين علي معلول واحد فيجوز أن يكون الذات و الغير علة مستقلة للامكان فيكون هنا امكانان أحدهما مستند إلى الذات و الآخر مستند إلى الغير و فيه أنه يلزم من ذلك توارد النسبتين في قضية واحدة و تكرر النسبتين يوجب أن يكون هنا وجودان لماهية واحدة لأنّ الامكان كيفية النسبة التي بين الوجود و الماهية و حيث لايكون لماهية واحدة الا وجود واحد فليس لها الا نسبة واحدة فليس لها الا امكان واحد و كذا القول في الوجوب و الامتناع

(**و يوصف الجميع**) أي جميع المواد الثلاث (**بالقياسي و الفرق واضح بلاالتباس**) ثم بيّن الفرق بقوله (**إذ لا اقتضاء في القياسيّ كما يكون**) الاقتضاء (**في الغيري**) من الوجوب و الامتناع (**عند الحكماء بل الملاك**) في القياسي منها (**محض الاستدعاء طوراً**) كما في الواجب بالقياس و الممتنع بالقياس (**و طوراً عدم الاباء**) كما في الممكن بالقياس. توضيح هذه الأقسام أنّ الوجوب بالقياس هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير يعني إذا كان الغير موجوداً لابد من أن يكون هذا الشيء موجوداً و هذا إنما يتصور في موردين، الأوّل في العلة و المعلول إذ المعلول ضروري الوجود عند وجود

العلة فهو واجب بالقياس إليها كما ان العلة ضرورية الوجود عند وجود المعلول و بينهما اقتضاء لأنّ كل واحد منهما يقتضي وجود الآخر، الثاني ما لا اقتضاء لوجود كل منهما بالنسبة إلى الآخر ولكن لو كان أحدهما موجوداً فلابدّ و أن يكون الآخر موجوداً بالضرورة و بالقياس إليه و هذا كما في معلولَي علةٍ ثالثة فإنّ كل واحد من المعلولين و إن لم يكن له اقتضاء بالنسبة إلى الآخر ولكن إذا وجدت علتهما يصير وجود كل واحد منهما واجباً بالقياس إلى الآخر و كذا في المتضايفين إذ كل واحد منهما واجب بالقياس إلى الآخر مع أنه لا علية بينهما لأنّ العلية تستدعي تقدم العلة علي المعلول وهو يصادم التكافؤ و المتضايفان متكافئان تحققاً و تعقلاً و واضح ان كل واحد منهما يستدعي وجود الآخر فلذا قالوا ان في الوجوب بالقياس استدعاء لكل واحد من الطرفين بالنسبة إلى الآخر و هذا أعمّ من أن يكون علي وجه الاقتضاء أو لم يكن كذلك.

ثم إنّ بين الوجوب بالقياس إلى الغير و كل واحد من الوجوب الذاتي و الغيري عموم من وجه فإنّه يجتمع مع الوجوب الذاتي تارة كما في الواجب تعالي فإنّه واجب بالذات و واجب بالقياس إلى معلولاته و مع الوجوب بالغير و تارة أُخرى مثل معلولات الواجب تعالي فإنّها بالقياس إلى الغير و ينفرد عنهما ثالثة كما في المتضايفين حيث ان كل واحد منهما ليس واجباً بالذات فلم يجتمع الوجوب بالقياس إلى الغير مع الوجوب الذاتي و ليس كل واحد واجباً بالآخر لعدم العلية بينهما فلم يجتمع الوجوب بالقياس مع الوجوب بالغير هكذا قيل و الامتناع بالقياس إلى الغير هو ضرورة عدم الشيء بالنسبة إلى الغير بحسب الاستدعاء المطلق المجتمع مع الاقتضاء تارة و مع الحاجة أُخرى و منفكا عنها ثالثة كامتناع عدم العلة عند وجود المعلول فعدم العلة عند وجود المعلول ممتنع بالضرورة امتناعاً ناشئاً من استدعاء المعلول وجودها بحسب الحاجة و كامتناع عدم المعلول عند وجود العلة امتناعاً ناشئاً من استدعاء العلة وجوده بحسب الاقتضاء و امتناع وجود أحد المتضايفين عند عدم الآخر أو امتناع عدمه عند وجوده الآخر فإنّه ناش من صرف استدعاء وجود كل منهما وجود الآخر بلااقتضاء.

و الامكان بالقياس إلى الغير هو لا ضرورة وجود أحد الأمـــرين بالقيـــاس إلى وجود أمر آخر و هو منحصر في المفروض وجوبهما، فمثاله فرضيٌّ محض إذ لا علاقة لزومية اقتضائية بينهما و إلا لم يكونا أو أحدهما واجباً، هذا خلفٌ. فكـــل واحـــد منهما لايأبي عن وجود الآخر و لا عن عدمه قال الحكـــيم الـــسبزواري في شـــرح *المنظومة*:[1] «و هذا الفرض له فوائد علمية أُخرى كما في مسألة نفي الأجـــزاء عـــن الواجب تعالي و غيرها» و أوضح ذلك في حاشية الكتاب فراجع.

ثم إنّ الجهات الثلاث كما تكون ذاتياً و غيرياً و بالقياس إلى الغير كذلك تكون وقوعياً كما قال (**و باعتبار اللازم المحال تدعي**) الجهات الثلث (**وقوعياً في الاستعمال**). توضيح ذلك ان الوجوب و الامتناع و الامكان قد تكون وقوعياً فربّ ممكن بالذات واجب الوقوع كالمعلول الأوّل للعلة الأولى الواجبة بالذات فإنّ وجوبه الـــذاتي مـــن حيث العلية يقتضي ضرورة وجود معلوله دون سائر المعاليل لسائر العلل فإنّها واجبة بالغير لا أنها واجبة الوقوع حيث لا يلزم من فرض لا وقوعها محـــال و رب ممكـــن بالذات ممتنع الوقوع كصدور معلولين من العلة الأولى البسيطة فإنّهما في حد ذاتهما ممكنان إلا ان لازم وقوعهما تركب العلة الأولى من خصوصيتين ذاتيتين و المفـــروض بساطتها في ذاتها كما في حاشيته علي *الكفاية*[2] و الممكن الوقوعي واضح.

---

١. المحقق السبزواري؛ شرح *المنظومة*؛ ج٢، ص٢٥٣، «٢٠ غرر في بيان أقسام كل واحد من المواد الثلاث ...» .

٢. *الحاشية علي الكفاية*؛ ج٣، ص١١٨

مباحث خاصّة بالامكان

منها:

و معنى الامكان لدى العموم عمّ　　فإنّه سلب ضــرورة العــدم

لكنــه بــالنظر الخــصوص　　سلب الضرورتين بالخــصوص

و ثالث و هو أخــصّ منــهما　　سلب الضرورات جميعاً فاعلما

و ليس للامكان الاســتقبالي　　في نظر التحقيق مــن مجــال

و منها

ليس من العــوارض العينيــة　　إمكان شيء و كذا الذهنيــة

بل العروض فيــه بالتحليــل　　ليس إلى ســواه مــن ســبيل

و منها

و حيث ان طبعــه اللاقتــضا　　لايقتضي مقتضيا و مقتــضى

و السلب فيه عندهم تحصيلي　　من دون ايجاب و لا عــدول

و منها

والاحتفــاف بالــضرورتين لا　　يأبــاه إذ لايقتــضي المقــابلا

و منها

و الافتقــار لازم الامكــان　　من دون حاجــة إلى البرهــان

بل هو عينه إذا ما قد نــسب　　إلى الوجود كالغني فيما يجــب

و القول بالبخت و الاتفــاق مع فطرة العقل لفــي شــقاق
و قيل يستلزم سلب الــشيء عن نفسه و ليس ذا بــشيء
إذ ليس جعل الشيء بــالمؤلف بل هو بالذات بسيط فاعرف
فنفيــه يفيــد نفــي الــذات لا سلبها عن نفسها بالــذات
و لا اجتمــاع المتناقــضين يلزمــه، كــلا، و لا المــثلين
لوحدة الحصول و التحــصيل بعين طــرد العــدم البــديل
و لــيس للتــأثير و العليــة مطــابق و صــورة عينيــة
و كونها الرابط في الخــارج لا يوجب محذورا و لا تسلــسلاً
لا فرق ما بين الحدوث و البقاء في لازم الذات و لن يفترقــا
كذا الوجود الرابط التعلقــي ينافي الاســتقلال في التحقــق

و منها

لا فرق ما بين الحدوث و البقاء في لازم الذات و لن يفترقــا
كذا الوجود الرابط التعلقــي ينافي الاســتقلال في التحقــق
و لايقــاس بالمعــد الفاعــل فإنّــه عقــلاً قيــاس باطــل

و منها

و علــة الحاجــة في الماهيــة امكانهـــــا في الهويـــــة
و ليس للحدوث مــن عليــة فإنّـــه كيفيـــة الانيـــة
فلايجــوز ســبقه بالــذات علي الوجــود لامتنــاع ذاتي
و علة الحاجــة علــة الغــني إذ الوجود بالوجوب اقترنــا
و الفقر و الغني همــا ســيّان في مقتضى الوجوب و الامكان
إذ الوجوب علــةٌ، لا قدمُــه ففي ثبوت الفقر يغني عدمــه
و العدم الــسابق الحــادث لا يستلزم الدور كما قد اشكلا
فإنّه بنفــسه [شــرط الاثــر و قيده] في دخلــه لايعتــبر
و ليس شرطا حيث لا يقارنــه لا أنــه مقابــل يباينــه

الشرح

(منها) في أقسام الامكان:

الأوّل: «الامكان العام»، فقال المصنف﵀ في تعريفه **(و معنى الامكان لدى العموم)** أي الإمكان العامي **(عمّ فإنّه سلب ضرورة العدم)** و الأولى أن يقال في تعريفه هو سلب الضرورة المطلقة أي الذاتية عن أحد طرفي الوجود و العدم و هو الطرف المخالف للحكم و ربما يفسر بما يلازم هذا المعنى و هو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فإن كان الحكم بالايجاب فهو سلب ضرورة السلب أو سلب امتناع الايجاب و إن كان الحكم بالسلب فهو سلب ضرورة الايجاب أو سلب امتناع السلب فإذا قلنا كل نار حارّة بالامكان يكون معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري أو ثبوت الحرارة للنار ليس بممتنع و إذا قلنا «لا شيء من الحارّ ببارد بالامكان» كان معناه ان ايجاب البرودة للحار ليس بضروري أو سلبها عنه ليس بممتنع و إنما سمي امكاناً عامياً لانه المستعمل عند جمهور العامة فإنّهم يفهمون من الممكن ما ليس بممتنع و مما ليس بممكن الممتنع و لما قابل سلب ضرورة أحد الطرفين ضرورة ذلك الطرف انحصر المادة بحسب هذا الامكان في الضرورة و اللاضرورة.

الثاني: «الامكان الخاص» و هو الذي أشار إليه بقوله **(لكنه بالنظر الخصوص سلب الضرورتين)** أي عن طرف الموافق و المخالف **(بالخصوص)** كقولنا «كل إنسان كاتب بالامكان الخاص» و «لا شيء من الإنسان بكاتب بالامكان الخاص» و معناهما ان سلب الكتابة عن الإنسان و ايجابها ليسا بضروريين فيهما متحدان في المعنى لتركيب كل منهما من امكانين عاميين موجب و سالب و الفرق ليس إلا

في اللفظ و إنما سمّي خاصياً لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء فإنّهم لما تأملوا المعنى الأوّل كان الممكن أن يكون و هو ما ليس بممتنع أن يكون واقعاً علي الواجب و علي ما ليس بواجب و لا ممتنع مكان وقوعه في حالتيه علي ما ليس بواجب و لا ممتنع لازماً، فاطلقوا اسم الامكان عليه بالطريق الأولى فحصل له قربٌ إلى الوسط بين طرفي الايجاب و السلب و صارت المواد بحسبه ثلاثة إذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين ضرورةُ أحد الطرفين و هي إما ضرورة الوجود أي الوجوب و اما ضرورة العدم أي الامتناع و لايمتنع تسمية الأوّل عاماً و الثاني خاصاً لما بينهما من العموم و الخصوص فإنّه متى سلب الضرورة عن الطرفين كانت مسلوبة عن أحدهما من غير عكس

(و ثالث) من أقسام الامكان **(و هو أخصّ منهما سلب الضرورات جميعاً فاعلما)** أي سلب ضرورة المطلقة، اي الذاتية و الوصفية و الوقتية عن الطرفين و هو أيضاً اعتبار الخواص و هو أخصّ من الثاني لانه متى سلب الضرورات عن الطرفين فقد سلب الضرورة الذاتية عنهما و لاينعكس.

الرابع الامكان الاستقبالي و هو امكان يعتبر بالقياس إلى الزمان المستقبل و أورد عليه المصنف بقوله **(و ليس للامكان الاستقبالي في نظر التحقيق من مجال)** كما يظهر من كلمات بعض المنطقيين فإنّه من أقسام الامكان بالمعنى الثالث فإنّه عبارة عن سلب جميع الضرورات من الذاتية و الوصفية و الوقتية و سلب ضرورة الوقتية يشمل الامكان الاستقبالي فلا وجه لجعله قسماً رابعاً للامكان خلافاً للشيخ في *الشفاء* فإنّه ذكر فيه «ان الامكان الاستقبالي هو الغاية في صرافة الامكان فإنّ الممكن الحقيقي ما لا ضرورة فيه أصلاً لا في وجوده و لا عدمه فهو للمطلق لأنّ المطلق ما يكون الثبوت أو السلب فيه بالفعل فيكون مشتملاً علي ضرورة ما لما سمعت ان كل شيء يوجد محفوف بضرورة سابقة و ضرورة لاحقة بشرط المحمول ثم كل شيء يفرض فأحد طرفيه أي وجوده و عدمه يكون متعيناً في الزمان الماضي و زمان الحال بخلاف الزمان المستقبل فإنّه لايتعين انه يوجد أو لايوجد لا بحسب علمنا فقط بل في نفس

الامر أيضاً لأنّ تعين أحد طرفيه في زمان من الازمنة المستقبلة موقوف علي حضور ذلك الزمان ـــ إلى أن قال ـــ فمن لوازم الامكان الحقيقي الصرف اعتباره بالقياس إلى زمان الاستقبال».

و قال بعض الاكابر في تعليقته علي *شرح المنظومه* بقوله «و لايخفى أنّ المقصود ليس الحكم بكون امكانه في الاستقبال حتى يتوهم أنه ليس بممكن في الحال بل الامكان ثابت له في الحال و المحمول الثابت له بالامكان و هو الوجود و العدم يكون في الاستقبال و هذا نظير الواجب المعلق في الاصول حيث ان الوجوب حالي و الواجب استقبالي كما ان الامكان فيما نحن فيه حالي لامر استقبالي و هو الوجود أو العدم في المستقبل ثم قال و اشترط بعضهم في الامكان الاستقبالي أن يكون معدوماً في الحال فإنّه لو كان موجوداً في الحال لكان ضرورياً و الممكن ما لاضرورة فيه أصلاً و لم يعلموا أنه لو كان معدوماً في الحال لكان ضروري العدم في الحال فلايكون ممكناً صرفاً في الحال.

و التحقيق أن يقال ان مقصود الشيخ﷫ من الامكان الاستقبالي ليس نفي الامكان عنه فعلاً و ذلك لأنّ الامكان الذاتي ثابت له في الماضي و الحال و الاستقبال بلاريب و لا اشكال، بل مقصوده منه عدم تعين الوجود و العدم في المستقبل بخلاف الماضي و الحال فإنّه اما موجود و اما معدوم و لم يشترط فيه أحد من كونه معدوماً في الحال و لايظهر ذلك من كلام الشيخ فإنّ الموجود أو المعدوم في الحال يمكن أن يكون موجوداً أو معدوماً في الاستقبال و لما لم يكن متعيناً عبّر عنه بالامكان الاستقبالي و اما تنظيره بالواجب المعلق فلاوجه له و ذلك لأنّ في الواجب المعلق يكون تحقق الواجب في المستقبل مفروضاً و في المقام لم يفرض فيه تحقق الممكن بل المفروض فيه عدم تعين الوجود و العدم فيحكم فيه الآن بعدم تعين أحدهما في المستقبل فالتحقيق ان الامكان الاستقبالي بالمعنى الذي ذكر مما لا اشكال فيه كما هو واضح و المراد من عدم التعين عدم التعين بحسب علمنا.

(و منها) أي من مباحث الامكان أنه **(ليس من العوارض العينية امكان شيء و**

كذا الذهنية بل العروض فيه بالتحليل ليس إلى سواه من سبيل) و علي هذا فيكون الامكان من المعقولات الثانية الفلسفية التي ظرف عروضها في العقل و ظرف اتصافها في الخارج قال بعض الاكابر في تعليقته علي *شرح المنظومة* ما هذا لفظه: «و لايخفى ان البحث عن كون الامكان من المعقولات الثانية و أنه تعرض الماهية من حيث هي بحث عن لواحقها حيث أنه ليس بحثاً عن الامكان نفسه و لا عما ليس بخارج عن ذاته و بعبارة أُخرى عن ذاتيه بذاتي باب الايساغوجي و قد تقدم حكاية ما افاده بعض المحققين من نفي كون الامكان و اخواته من المعقولات الثانية و إن كانت اعتبارياً.»

و المراد بعروض الامكان للماهية أنه إذا نظر العقل إلى الماهية من حيث هي مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود و علته و العدم و علته فيصفها بالامكان أي بسلب الضرورتين و اما عند اعتبارهما فمحفوفة بالضرورتين و الامتناعين.

(و منها) أي و من مباحث الامكان ما ذكره بقوله **(و حيث ان طبعه اللااقتضا)** و هو سلب ضرورة الوجود و العدم عن الامكان **(لايقتضي)** بحسب ذاته **(مقتضيا)** أي لايكون فيه اقتضاء شيء **(و)** لا **(مقتضى)** أي لا يقتضيه شيء آخر لأنّ اللااقتضائيه فيه مطلق فلايكون علة شيء و لا معلولاً لشيء **(و السلب)** أي سلب ضرورة الوجود و العدم **(فيه)** أي في الامكان **(عندهم)** أي عند المنطقيين سلب **(تحصيلي)** فمعنى قولنا «الإنسان كاتب بالامكان» أنّ الإنسان بحسب ذاته لايقتضي الكتابه و لا عدم الكتابه **(من دون ايجاب)** بأن يراد منه اثبات امكان الكتابه حتى يحمل علي الإنسان أمرٌ وجودي **(و لا عدول)** بأن يراد منه اثبات سلب الضرورتين للإنسان و هذا في الخاص من طرفي الوجود و العدم و اما في الامكان العام فهو سلب الضرورة عن جانب المخالف و اما في الجانب الموافق فأعمّ من الضرورة و عدمها.

و قد يقال ان القضية الموجبة المعدوله المحمول في حكم القضية السالبة المحصلة فاثبات اللاضرورة علي نحو قضية المعدولة المحمول يرجع إلى السلب التحصيلي و يمكن أن يقال بالفرق بينهما و هو ان في السالبة المحصلة سلب الربط و في المعدولة

ربط السلب، كما قال الحكيم السبزواري[1]:

سالبة المحمول ايجابا تعد إذ ربط سلب ليس سلب الربط حد

فحيث نقول الإنسان ممكن فمعناه ان الإنسان ليس ضروري الوجود و لا ضروري العدم فلا ربط بين الإنسان و الضرورة لا وجوداً و لا عدماً و هذا بخلاف الحكم عليه بلا ضرورة الوجود و العدم و هذا كما إذا قيل الجماد لا حيّ فإنّه قد حكمنا فيه بعدم الحياة فالنسبة فيه موجودة فالربط فيه متحقق و مثله ما لو قلنا بالفارسية «زيد كور است» فإنّه يرجع إلى قولنا «زيد نابيناست» فإنّه قضية موجبة معدولة المحمول ففيه ربط السلب لا سلب الربط.

(و منها) أي و من مباحث الامكان ما ذكره بقوله **(والاحتفاف بالضرورتين لاياباه إذا لايقتضي المقابلا)** توضيح ذلك ان بعض المنطقيين قد قدحوا في الامكان الخاص و قالوا بأنّ الممكن اما أن يكون موجوداً أو معدوماً و أيّا ما كان فلا امكان أما إذا كان موجوداً فلامتناع عدمه وإلا امكن اجتماع الوجود و العدم فيكون وجوده ضرورياً فلا امكان و أما إذا كان معدوماً فلامتناع وجوده فيكون عدمه ضرورياً فلايكون ممكناً و أُجيب عنه ان الضرورة الحاصلة في حال الوجود و العدم هي الضرورة بشرط المحمول و الامكان ليس في مقابله بل في مقابلة الضرورة الذاتية.

(و منها) أي و من مباحث الامكان بطلان القول بالبخت و الاتفاق و ذكر المصنف لذلك مقدمة فقال **(و الافتقار لازم الامكان من دون حاجة إلى البرهان)** لانه من الاوليات و هي كما لاتحتاج إلى البرهان لا تحتاج إلى شيء آخر فلأنّ في المشاهدات نحتاج إلى المشاهدة و في التجربيات نحتاج إلى التجربة و في الحدسيات نحتاج إلى الحدس و في المتواترات نحتاج إلى السماع و في الفطريات نحتاج إلى الفطرة و هي الواسطة التي لاتغيب عند تصور الاطراف فإنّها مع كونها من البديهيات تحتاج إلى ما ذكر ولكن الاوليات منها لاتحتاج إلى شيء من البرهان و غيره أصلاً.

إن قلت: كيف تقول ان الافتقار اللازم للامكان من الاوليات مع أنه ربما

---

١. المحقق السبزواري؛ *شرح المنظومة*؛ ج١، ص٢٣٨.

لايتصور الاطراف و يكون تصورها نظرياً، قلت: ان الحكم البديهي الاولي هو ما لايحتاج إلى شيء من دليل أو غير دليل بعد تصور اطرافه سواء كان أطرافه أيضاً بديهياً أو نظرياً و نظرية الاطراف غير قادحة في بديهية الحكم فربما يكون فيه خفاء ناشئ من خفاء الاطراف كما في المقام حيث يمكن ان لا يتصور الممكن بعنوان شيئية الماهية الخالية عن الوجود و العدم (**بل هو**) أي الافتقار (**عينه**) أي عين الامكان (**إذا ما قد نسب إلى الوجود كالغني فيما يجب**) فإنّ وجود الواجب عين الغنا و الامكان الوجودي أيضاً عين الفقر الوجودي (**و**) **علي** ما ذكرنا يظهر ان (**القول بالبخت و الاتفاق مع فطرة العقل**) أي العقل الفطري (**لفي شقاق**) و تغاير و تضاد لأنّ القول بهما مساوق لجواز الترجح بلا مرجح و صدور الماهيات عن العدم اتفاقاً و من غير علة و هو محال (**و قيل**) و قائله الفخر الرازي[1] من قبلهم ان احتياج الممكن إلى المؤثر (**يستلزم سلب الشيء عن نفسه**) و اوضحه بعض الاكابر في تعليقته علي شرح *المنظومة*[2] بقوله «و حاصله ان تأثير المؤثر اما في ماهية الممكن بأن يجعل الماهية ماهية بالجعل التأليفي أو في وجوده بأن يجعل الوجود وجوداً كذلك أي بالجعل التأليفي أو في اتصاف الماهية بالموجودية و الكل محال اما الاولان فلاستحالة الجعل التأليفي بين الشيء و نفسه حيث ان الشيء عين نفسه بنفسه لا بجعل الجاعل و لو كان الوجود وجوداً أو الماهية ماهية بجعل الجاعل يصح سلب الماهية عن نفسها و سلب الوجود عن نفسه و سلب الشيء عن نفسه محال و اما الاخير أعني جعل الاتصاف فلأنّه أمرٌ عدميٌ لانه عبارة عن النسبة بين الوجود و الماهية و النسبة ليست موجودةً في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفاً لوجودها و إن كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها علي ان التأثير في الاتصاف أيضاً اما في ماهيته أو في وجوده أو في اتصاف ماهيته بوجوده فيلزم التسلسل إذ نعود الكلام في اتصاف الاتصاف و هكذا إلى غير النهاية» و أجاب عنه المصنف بقوله (**و ليس ذا**) أي الاستلزام بسلب الشيء عن

---

١. راجع: المصدر، ج٢، ص٢٦١.

٢. محمدتقى الآملى؛ *درر الفوائد*؛ ص٢٣٠.

نفسه (**بشيء إذ ليس جعل الشيء بالمؤلف بل هو بالذات بسيط فاعرف**) و حاصله ان سلب الشيء عن الشيء إنما يكون إذا كان الجعل تأليفياً لا بسيطاً و اما إذا كان بسيطاً فيصح تعلقه بالوجود علي القول باصالته و بالماهية علي القول باصالتها. نعم؛ العقل ينحل المجعول إلى ماهية و وجود و اثر الجعل هو الوجود الرابط لا جعل الوجود وجوداً حتى يقال بأنه جعل تأليفي و يلزم منه سلب الشيء عن نفسه و اما لزوم التسلسل علي القول المذكور ففيه ان المؤثرية بما هي هي اعتبار عقلي و ليست موجودة في الخارج حتى تحتاج إلى مؤثرية أُخرى و بعبارة أُخرى ان المؤثرية من المعقولات الثانية الفلسفية التي ظرف عروضها في العقل ولكن ظرف الاتصاف في الخارج و لايعتبر في اتصاف شيء بشيء في الخارج ثبوت الصفة في الخارج لأنّ ثبوت شيء لشيء في ظرف لا يستدعي ثبوت الثابت في ذلك الظرف بل إنما يستدعي ثبوت المثبت له.

و حيث كان الجعل بسيطاً و نفي هذا الجعل (**فنفيه يفيد نفي الذات لا سلبها**) أي الذات (**عن نفسها**) أي عن نفس الذات (**بالذات**) كما توهمه الفخر الرازي.

و قد استدلوا أيضاً علي القول بالبخت و الاتفاق بأنّ وجود الأشياء لو كان بتأثير العلة فيها لكان تأثيرها إما حال وجود الاثر أو حال عدمه و الأوّل تحصيل الحاصل و اجتماع المثلين و الثاني جمع بين المتناقضين و أجاب عنه المصنف بقوله (**و لا اجتماع المتناقضين يلزمه**) أي يلزم القول بتأثير العلة في الأشياء (**كلّا و لا المثلين**) و استدل علي ذلك بقوله (**لوحدة الحصول و التحصيل بعين طر العدم البديل**) توضيح ذلك كما في *الاسفار*:[1] «أنه فرق بين اخذ الاثر في زمان الحصول و بين اخذه بشرط الحصول فالحصول في الأوّل ظرف و في الثاني سبب و شرط و لا استحالة في الأوّل بل هو بعينه شأن المؤثر بما هو مؤثر في اثره فإنّ كل علة مؤثرة مع معلولها زماناً أو ما في حكمه من غير انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود و كل علة مؤثرة فإنّها تؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هوهو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج١، ص٢١١.

الأوّل و لا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني و الحاصل ان تأثير العلة في حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير و ذلك التحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل لا بتحصيل غيره و هذا غير مستحيل» انتهى.

و إن شئت توضيحا اكثر من ذلك فلك ان تقول ان حركة اليد علة لحركة المفتاح فقبل زمان حركة اليد لم تكن حركة للمفتاح أيضاً فذا حركت اليد ففي زمان حركتها توجد حركة المفتاح بلا انفكاك بين العلة و المعلول بحسب الزمان فالمعلول و هو حركة المفتاح من حيث هوهو لابما هو حاصل يحصل بحركة اليد بل حصول المعلول و هو حركة المفتاح و تحصيل العلة لتلك الحركة في الحقيقة شيء واحد يحصلان بنفس طرد العدم البديل لأنّ الايجاد و الوجود شيء واحد و تغايرهما بالاعتبار.

إن قلت لو كان هنا علية و معلولية للممكن يلزم التسلسل لأنّ العلية أمرٌ ممكن خارجي يحتاج إلى علة و هكذا، قلت: أجاب عنه المصنف بقوله **(و ليس للتأثير و العلية مطابق و صورة عينية) حتى** يلزم التسلسل فيها و ذلك لأنّ العلية من المعقولات الثانية الفلسفية و يكون ظرف العروض فيها الذهن و ظرف الاتصاف في الخارج و لا تسلسل في الامور الذهنية الاعتبارية بل يتحقق في الامور العينية.

إن قلت: قد تقدم ان الوجود الرابط وجود تعلقي صرف فالربط بين العلة و المعلول أمرٌ عيني خارجي فهو أيضاً أمرٌ ممكن في العين يحتاج إلى علة، قلت: أجاب عنه المصنف بقوله **(و كونها الرابط في الخارج لايوجب محذورا و لا تسلسلاً)** توضيح ذلك انّ الوجود الرابط وإن كان أمراً عينياً خارجياً كما عرفت ولكن وجوده عين وجود المعلول لا أنه أمرٌ زائد عنه حتى يحتاج إلى علة أُخرى لأنّ وجود المعلول عين الفقر و التعلق لا أنه مركب من ذات و رابط فإنّه لا استقلال له في التحقق حتى يحتاج إلى علة غير علة متعلقة بالذات.

(و منها) أي و من مباحث الامكان ان الممكن كما يحتاج في حدوثه إلى العلة فكذلك يحتاج في بقائه إليها فقال **(لا فرق ما بين الحدوث و البقاء في لازم الذات)** و

هو الافتقار إلى العلة **(و لن يفترقا)** من هذه الجهة و هذا علي القول بأنّ مناط الحاجة إلى المؤثر هو الامكان و هو لازم الماهية أو الوجود الفقري و اما علي القول بأنّ الحدوث وحدها أو الحدوث مع الامكان شطراً أو شرطاً علة الحاجة فيلزمه كون الممكن بعد أن الحدوث مستغنياً عن العلة إذ لا حدوث بعده و **(كذا)** لا فرق ما بين الحدوث و البقاء في الحاجة إلى العلة **(الوجود الرابط التعلقي)** فإنّه **(ينافي الاستقلال في التحقق)** لانه عين الربط لاينفك عنه في مقام تصوره كما لاتنفك ذاتيات الماهية عنها حين تصورها و بعبارة أُخرى ان ما يكون الفقر و الحاجة ذاتها كيف يمكن أن يقال بعدم احتياجه إلى العلة في بقائه كيف و إلا يلزم أن لاتكون الذات هذه الذات بل انقلب إلى ذات أُخرى بأن صار الفقر بعد الحدوث غني و هو باطل و محال فما اسخف قول من يقول بأنّ المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً لا بقاءً و قد تفوهوا بأنه لو جاز علي الصانع العدم لما ضرّ عدمه العالم تعالي عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

اي جود تو سرمـــايه جود همه كس وى ظل وجود تو وجود همه كس
گر فيض تو يك لحظه به عالم نرسد معلوم شود بود و نبود همه كس[1]

و قيل أيضاً:

به اندك التفاتى زنده دارد آفرينش را اگر نازى كند از هم فرو ريزند قالبها[2]

إن قلت فما تقول في البنّاء فإنّ يده علة محدثة للبناء و بعد حدوثه لايحتـــاج في بقائه إلى يده، قلت: أجاب عنه المصنف بقوله **(و لايقاس بالمعدّ)** و هو كمثل يد البنّاء **(الفاعل)** و هو العلة **(فإنّه عقلاً قياس باطل)** و ذلك لأنّ حركات يد البنّاء علل معدة لاجتماع اللبنات و الاخشاب و ذلك الاجتماع علة تشكل من الاشكال و اما بقاء ذلك الشكل فإنما يكون معلولاً للمصالح التي تجعل في البناء لاستحكامه و بقائـــه و المؤثر الحقيقي ليس إلا الله جل شأنه و عظمت كبريائه.

(و منها) أي و من مباحث الامكان ان الامكان علة للحاجة لا الحدوث، اعلم

---

١. الفيض الكاشاني.

٢. نظيري نيشابوري؛ *ديوان غزليات*.

أنه لا اشكال في أنّ الممكن محتاج إلى المؤثر و قد عدّ ذلك من الضروريات الاولية[١] و قد تعرض له في *التجريد*[٢] بعد البحث عن مناط الحاجة و انكر بداهتها طوائف من أهل النظر من المسلمين و غيرهم و تشكك في ثبوتها طوائف أُخرى من التجربيين و من ينسج علي منوالهم و الذي ينبغي الالتفات إليه ان موضوع القضية الضرورية هو الممكن أو ما يفيد معناه و اما تصديق مصاديق الممكن فلبس بضروري و لابد من تبيين خواص الممكن و الواجب و تعيين علائم الامكان حتى يتبين أنّ العالم بجميع اجزائه ممكن يحتاج إلى علة زائدة[٣] و اما مناط حاجة الممكن إلى العلة فقد وقع الخلاف فيه بين الفلاسفة و اكثر المتكلمين فذهب الاولون إلى أنّ مناط الحاجة هو الامكان و الآخرون إلى أنه هو الحدوث و قال صدر المتألهين في *الاسفار*[٤]: «الحق ان منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا و لا ذلك بل منشأها كون [وجود] الشيء تعلقياً متقوماً بغيره مرتبط اليه» و هذا هو الذي يعبر عنه بالامكان الفقري أو الوجودي و اختار المصنف القول الأوّل و قال **(و علة الحاجة في الماهية امكانها و هكذا)** علة الحاجة الامكان في **(الهوية)** أي في الوجود **(و ليس للحدوث من علية فإنّه كيفية الانية فلايجوز سبقه)** أي الحدوث **(بالذات علي الوجود)** المتقدم عليه **(لامتناع ذاتي)** توضيح ذلك بلفظ *الاسفار*[٥]:

«الحدوث كيفية نسبة الوجود المتأخرة عنها (اي عن النسبة) المتأخرة (تلك النسبة) عن الوجود (و الحدوث) المتأخر (ذلك الوجود و الحدوث) عن الايجاد المتأخر (ذلك الايجاد) عن الحاجة المتأخرة (تلك الحاجة) عن الامكان فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين (شطراً أو شرطاً) كان سابقاً علي نفسه

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج١، ص٢٠٧. ابن‌سينا؛ *الالهيات الشفاء*؛ الفصل السادس من المقالة الاولى.

٢. نصيرالدين الطوسى؛ *تجريد الاعتقاد*؛ ص١١٣.

٣. محمدتقي المصباح اليزدي؛ *تعليقة على النهاية* اليزدي التعليقة ٧٢.

٤. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٣، ص٢٥٣، «فصل ٤ في أن الحدوث ليس علة الحاجة ....» .

٥. المصدر، ج١، ص٢٠٦.

بدرجات و ليس لاحد أن يعارض بمثله علي نفي علية الامكان من جهة أنه كيفية نسبة الوجود لأنّ الامكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل و ليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجية فإنما يلزم تأخره عن مفهومي الوجود و الماهية بحسب اخذها من حيث هي لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود و اما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل و لايوصف به الماهية و لا الوجود إلا حين الموجودية لا في نفسها و لا ريب في تأخره عن الجعل و الايجاد» انتهى شكرالله مساعيه.

و المراد من الامتناع الذاتي هو تقدم الشيء علي نفسه ثم بعدما نفي القول الثاني استدل علي القول الأوّل بقوله (**و علة الحاجة علة الغني إذ الوجود بالوجوب اقترنا و الفقر و الغني هما سيان في مقتضى الوجوب و الامكان إذ الوجوب علة، لا قدمه ففي ثبوت الفقر يغني عدمه**) أي عدم الوجوب بلاحاجة إلى الحدوث و اوضح هذا البرهان الحكيم السبزواري في حاشيته علي *الاسفار*[1] بما نصّه الأوضح أن يقال: «الوجوب يقتضي الغنا و الامتناع كذلك فعدم الوجوب و الامتناع أي سلب ضرورة الوجود و العدم (أي الامكان) مناط عدم الغنا و هو الحاجة فإنّ عدم العلة (للغنا و هو الوجوب و الامتناع) علة لعدم المعلول ثم انظر إذا قلنا الوجوب علة الغني هل اخذ نافيه شيئاً كالقدم شرطاً أو شطراً فكذلك الامكان (لا يؤخذ فيه شيء شرطاً أو شطراً) كالحدوث و لو فرض كون الحدوث مأخوذاً باحد الوجهين كان معتبراً و مأخوذاً في الممكن بالذات لا واجب و لا ممتنع و إلا استغني لأنّ الواجب و الممتنع مستغن عن الحدوث فيرجع الامر بالاخرة إلى الامكان هذا خلف» انتهى مع أدنى توضيح بين الهلالين.

و حاصل هذا البرهان بتقرير آخر أنّ الامكان هو أمرٌ في مقابل الوجوب و الامتناع إذ هو سلب ضرورة الوجود و العدم و حيث ان القدم لايكون شرطاً أو شطراً للوجوب و الامتناع فكذلك لايكون الحدوث شرطاً أو شطراً اللامكان.

---

١. المصدر.

ثم إنّ بعض الفلاسفة زعموا ان للعدم السابق دخلاً في افتقار الوجود اللاحق إلى العلة و هذا يدل علي أنّ علة الافتقار إلى العلة هو الحدوث لا الامكان لأنّ الممكن لو فرض أنه قديم غير مسبوق بالعدم يكون واجباً و هو الخلف و أشكل عليه بأنه إن كان المراد من العدم مطلق العدم أي عدم كان فواضح أنه لا تأثير له في وجود الحادث الخاص و إن كان المراد من العدم عدم هذا الوجود الخاص فواضح ان العدم السابق المقابل للوجود ليس عدماً لهذا الوجود فان لهذا الوجود وقت معين و في زمان العدم السابق لم يكن لهذا الوجود علة للوجود فعدم كل شيء هو عدمه البديل و هو عدمه في ظرف وجوده الذي هو نقيض له هذا مضافاً إلى استلزامه للدور إذ هو متوقف علي تحقق الوجود اللاحق علي العدم الخاص و إن كان المراد من العدم العدم البدلي الذي هو نقيض الوجود اللاحق و هو العدم المفروض في حال الوجود الذي لولاه لكان الشيء معدوماً بذلك العدم فواضح أنه يلزم منه دخل نقيض الشيء في وجوده و هو محال إذ بتحقق ذلك الوجود يرتفع ذلك العدم و أما إن كان المراد من العدم العدم الذاتي أعني اللااقتضاء الذاتي للشيء بالنسبة إلى الوجود و العدم فيرجع إلى دخل الامكان في افتقار الممكن إلى العلة و هو المطلوب. هذا ملخص ما افاده بعض الاكابر في تعليقته علي شرح *المنظومة*.

و أورد المصنف علي هذا الاستدلال بأنّا نختار الشق الثاني و نقول بأنّ المراد من العدم العدم السابق المقابل للوجود ولكنه لايوجب التسلسل كما قال (**و العدم السابق الحادث لايستلزم الدور**) بالبيان المتقدم (**كما قد اشكلا**) فإنّ الاشكال كما عرفت توضيحه إنما يرد إذا قلنا بتوقف كل من الوجود و العدم علي الآخر بالبيان المذكور و هو ليس كذلك (**فإنّه**) لاتأثير للعدم السابق في الافتقار (**بل**) الحادث (**بنفسه**) وهو كونه بعد العدم (**في دخله**) للافتقار (**لايعتبر**) فالعدم السابق الحادث كالحجر في جنب الإنسان في عدم تأثيره للحاجة و الفقر

فإن قلت: كيف لايكون العدم السابق مؤثراً في الحدوث مع أنه لو لم يكن عدم سابق لم يحصل الحدوث و حينئذٍ يكون الموجود قديماً زمانياً غير محتاج إلى العلة،

قلت: أجاب عنه المصنفﷺ بقوله (**و ليس**) العدم السابق (**شرطا**) لوجود الحادث بل وجوده معلول لوجود علته و لايمكن أن يكون العدم شرطاً لوجود المشروط (**حيث لا يقارنه**) فإنّ الشرط من أجزاء العلة التامة و العلة لابد و أن تكون مقارنة للمعلول مع أنه عدم سابق غير مرتبط بالوجود اللاحق كما عرفت في التوضيح المتقدم (**لا أنه مقابل**) و بديل للحادث و (**يباينه**) و يكون في زمانه مع أنه لو كان كذلك لايكون أيضاً شرطاً للوجود كما تقدم و لايخفى أنّ اطلاق المقابل هنا علي العدم البديل مخالف للاصطلاح و كان الاصح أن يقول بل أنه مقابل يباينه لأنّ العدم المقابل مقابل للعدم البديل فإنّ الأوّل سابق علي الوجود و الثاني في رتبة الوجود و نقيض له هذا ما استفدناه من كلام المصنف و الله العالم.

نفي الاولوية الذاتية و الغيرية

العقل حاكم علي الماهية　　بسلب الاولوية الذاتية
بل حيث لاثبوت للماهية　　لايعقل التأثير و العلية
و يستحيل أن يكون الذاتي　　بفرضه مقتضياً للذات
كذاك الاولوية الغيرية　　لاتقتضي الوجود للماهية
فإنّها بالفرض مع رجحانها　　من قبل الغير علي امكانها
فصح ما إلى الحكيم قد نُسب　　لايوجد الشيء إذا ما لم يجب

الشرح

اعلم أنه قد نقل في *الشوارق*[1] من المحقق الشريف أنه منع من احتياج الممكن إلى مرجح و اكتفى في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية و ليس هذا بممتنع بديهةً و إنما الممتنع بديهة وقوع أحد المتساويين أو المرجوح و أشار المصنف‌ﷺ إلى بطلان القول بالاولوية الذاتية بقوله (**العقل حاكم علي الماهية**) التي هي بحسب ذاتها ليست الا هي (**بسلب الاولوية الذاتية**) إذ هي بحسب الذات متساوية النسبة بالنسبة إلى الوجود و العدم (**بل حيث لاثبوت للماهية**) **علي** القول بإصالة الوجود و اعتبارية الماهية كما هو التحقيق (**لايعقل التأثير و العلية**) لها مطلقاً فلايعقل الاولوية الذاتية كافيةً كانت أم غيركافية قال بعض المحققين[2] في حاشيته علي *الشوارق*: «ان القول بالاولوية الذاتية بأيّ معنى كان إنما يتصور و يكون محلا للنزاع إن كان الوجود أمراً انتزاعياً غير موجود في الخارج و أما إذا كان الوجود أصلاً و الماهية انتزاعية كما عليه بعض الأفاخم من العرفا فلايتصور اولوية يحتاج في دفعها إلى التكلفات و التجشمات، إذ ليست الماهية مع قطع النظر عن الوجود شيئاً من الأشياء حتى تكون كافيةً في الاولوية أو لم تكن» انتهى كلامه. (**و يستحيل**) بناءً علي إصالة الوجود و اعتبارية الماهية (**أن يكون الذاتي بفرضه**) لا بفرض وجوده (**مقتضياً للذات**)

---

۱. فياض لاهيجى؛ *شوارق الالهام*؛ ج۱، ص۹۳، «المسئله ۲۴ فى ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد ...».

۲. و هو مولى المحقق ملا اسماعيل الاصفهاني.

لأنّ الماهية ما لم توجد لم تكن شيئاً من الأشياء حتى نفس ذاتها لأنّ كونها نفس ذاتها فرع تحققها و وجودها إذ مرتبة الوجود مقدمةٌ علي مرتبة الماهية و إن كانت متأخرةً عنها في الذهن و الموصوف من حيث أنه موصوف متقدم علي الصفة في ظرف الاتصاف كما افاده صدرالمتألهين.

ثم أشار إلى بطلان القول بالاولوية الغيرية بقوله (**كذاك الاولوية الغيرية**) أي الاولوية من ناحية غير الذات (**لاتقتضي الوجود للماهية فإنها**) أي الماهية (**بالفرض**) متعلق بامكانها في آخر البيت (**مع رجحانها من قبل الغير علي امكانها**) بمعنى أنّ الاولوية الغيرية لاتوجب خروج الماهية عن حدّ الامكان إلى حدّ الوجوب و قال السيد العلامة الطباطبائي في هذا المقام: «فان حصول الاولوية في أحد جانبي الوجود و العدم لاينقطع به جواز وقوع الطرف الآخر و السؤال في تعين الطرف الأولي مع جواز الطرف الآخر علي حاله و ان ذهبت الاوليات إلى غير النهاية حتى ينتهي إلى ما يتعين به الطرف الأولي و ينقطع به جواز الطرف الآخر و هو الوجوب.

على أن في القول بالاولوية ابطالاً لضرورة توقف الماهيات الممكنة في وجودها و عدمها علي علة أن يجوز أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الاولوية للجانب الآخر و حضور علته التامة و قد تقدم ان الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقق علته حينئذٍ فهو في وقوعه لا يتوقف علي علة هذا خلف»[1] (**فصح ما إلى الحكيم قد نُسب لايوجد الشيء إذا ما لم يجب**).

إن قلت: إنّ القول بالوجوب الغيري أعني وجوب المعلول بالعلة يستلزم كون العلة موجَبة (بفتح الجيم)، بيان الملازمة ان وجوب وجود المعلول إنما يكون قبل وجوده فإذا كان وجوده واجباً لم يكن للعلة حينئذٍ اختيار في ايجاده لأنّ الفعل إنما يكون اختيارياً للفاعل إذا كان بحيث يقدر علي ايجاده و تركه و مع القول بوجوب المعلول فلابدّ أن يتحقق في الخارج و ليس للفاعل تركه، قلت: ان العلة إنما تصير موجبة غير مختارة إذا لم يكن الوجوب من ناحيتها و من الواضح ان

---

١. السيدمحمدحسين الطباطبايي؛ *نهاية الحكمة*؛ ص٦٠.

وجوب وجود المعلول إنما كان من ناحية نفس العلة و هذا لاتصير العلة موجبة. هذا مضافاً إلى أنّ هذا الوجوب الذي يتلبس به المعلول وجوب غيري و وجوب المعلول منتزع عن وجوده لايتعداه و من الممتنع أن يؤثر المعلول في وجوده علته و هو مترتب عليه متأخر عنه لايتعداه فلايؤثر وجوب المعلول في العلة أصلاً بحيث يسلب عنه القدرة و الاختيار.

ثم إنّ ما مرّ من وجوب الوجود للماهية وجوب بالغير سابقٌ علي وجودها منتزعٌ عنه و هناك وجوبٌ آخر لاحق يلحق الماهية الموجودة و يسمى الضرورة بشرط المحمول و ذلك أنه لو أمكن للماهية المتلبسة بالوجود مادامت متلبسة أن يطرئها العدم الذي يقابله و يطرده لكان في ذلك امكان اقتران النقيضين وهو محال و لازمه استحالة انفكاك الوجود عنها مادام التلبس و من حيثه و ذلك وجوب الوجود من هذه الحيثية و نظير البيان يجري في الامتناع اللاحق للماهية المعدومة فالماهية الموجودة محفوفة بوجوبين و الماهية المعدومة محفوفة بامتناعين[1].

---

١. الصدر، ص٦١.

الامكان الاستعدادي

لكل ما في العــالم الجــسماني يكون نحوان مــن الامكـــان
فمنه امكان يــسمّي الــذاتي و هو الذي يعرض نفس الذات
و منه ما يدعي بالاســتعدادي يتبــع عـــدة مـــن المبـــاني
و ليس الامكان بمعنى القـــوة بل هو من أوصاف ما بـــالقوة
فتلـــك كيفيـــة أمـــر عـــيني و ذاك عين الاعتبار الـــذهني
و تلك للقابل وصفٌ ظـــاهر و خص بالقبول ذاك الآخـــر
و ليس للامكان الاســتعدادي ميز بضعف فيـــه و اشـــتداد
أو بزوالـــــه أو الفعليـــــة فإنّـــــه حيثيـــــة عقليـــــة
بل هي من صفات الاستعداد بالذات لا الامكان الاستعدادي

الشرح

(لكل ما في العالم الجسماني يكون نحوان من الامكان؛ فمنه امكان يسمّي «الذاتي» و هو الذي يعرض نفس الذات و منه ما يدعى بـ «الاستعدادي» يتبع عدة من المباني)[1] توضيح ذلك كما في كلمات بعض الاكابر[2] «ان الممكنات علي قسمين؛ فمنها ما يكفي ذاته في قبول فيض الوجود من المبدأ فيقال له الممكن المستكفي بالفاعل و ليس في فيضان وجوده من الفاعل شرط غير امكانه الذاتي فلامحالة يكون موجوداً بلا مهلة لتحقق علته التامة لوجوده و هي امكانه الذاتي و وجود الفاعل و منها مالايكفي ذاته في فيضان الوجود عليه من الفاعل بل لابد من حصول شرائط و ارتفاع موانع حتي يستعد بذلك لقبول الوجود، فلهذا الممكن امكانان؛ امكان ذاتي قائم بذاته و امكان استعدادي قائم بمحلٍ سابق علي وجوده. فالامكان الاستعدادي للإنسان ليس في الإنسان بل هو قائم بالمني، فالمني حامل للامكان الاستعدادي للإنسان، فالامكان الاستعدادي اسم لتلك الخصوصية الموجودة في المني لكن مع أخذ اضافتها إلى الإنسان بحيث يكون الاضافة إليه مأخوذة في قوامه و إن شئت فقل ان تلك الخصوصية من حيث هي و لااضافتها إلى المني أو الإنسان لاتعبر عنها إلا بلفظ الخصوصية و هي من حيث اضافتها إلى المني يعبر عنها بالاستعداد و من حيث اضافتها إلى الإنسان يعبر عنها بالامكان الاستعدادي

---

١. في *التعليقات*: «المبادي».

٢. محمدتقى الآملي؛ *درر الفوائد*؛ ص٢٤٦-٢٤٧.

فالاضافة إلى المني أو الإنسان ليست مأخوذةً في مفهوم الخصوصية لكن الاضافة إلى المني مأخوذة في مفهوم الاستعداد و مقومة له و إلى الإنسان مأخوذة في مفهوم الامكان الاستعدادي و مقومة له».

ثم أشار إلى الفرق بين الامكانين بقوله (**و ليس الامكان**) المذكور في الامكان الاستعدادي (**بمعنى القوة**) كما في الامكان الذاتي (**بل هو من أوصاف ما بالقوة**) كما في الخصوصية التي تكون في المني الذي هو قوة للإنسان (**فتلك**) الأوصاف و الخصوصيات (**كيفية أمر عيني**) لكونها كيفية حاصلة للمادة مهيئةً اياها لافاضة المبدأ الجواد الحادث فيها كالصور الجوهرية و الأعراض كتهيؤ الجنين للكتابة (**و ذاك**) أي الامكان بمعنى القوة الذي يكون في الامكان الذاتي (**عين الاعتبار الذهني**) فهو كالهيولى قوةٌ محضة و ليس فيه جهة فعلية غير كونه قوة و فعليته بعين كونه قوة فهو متمحض فيها و حظُّه من الوجود مع أنه متمحض في كونه قوة الوجود بلحاظ قياسه بالعدم المحض و النفي الصرف فالامكان الذاتي اعتباري محض ليس بموجود في الخارج لانه ليس فيه شائبة الفعلية و هذا بخلاف الامكان الاستعدادي حيث أنه صفة خارجية موجود في المحل الموجود في الخارج كما قال (**و تلك**) الكيفية العينية للامكان أو الاستعداد (**للقابل**) كالمني (**وصف ظاهر**) عيني قائم به (**و خص بالقبول ذاك الآخر**) أي الامكان الذاتي فإنّه يختص لذات الممكن و إنما عبّر بالقابل لأنّ المراد منه المادة بالمعنى الأعمّ من محل الصور النوعية كالمادة للصورة و الموضوع الذي هو محل لعرض و البدن الذي هو محل و متعلق للنفس و التعبير به أحسن من التعبير بالمحل كما وقع في كلام الحكيم السبزواريّ، فالامكان الاستعدادي قائم بالقابل و وصف ظاهر له لانه المتصف بالاستعداد و القرب و البعد حقيقة و إنما يوصف به الممكن لتعلقه به و انتسابه إليه فهو بالوصف بحال المتعلق أشبه لانه قائم لمحله لا بماهيته و اما الذاتي فهو وصف الممكن بحاله لا قائم بماهيته لا بمحلها و هذا أيضاً أحد الفروق بينهما ثم إنّ الحكيم السبزواريّ ذكر فرقين آخرين بين الامكان الاستعدادي و الذاتي فالأوّل ما ذكره بقوله «و فيه

سوغ أن يزول الممكنا عن الممكن بحصول المستعد له لأنّ الاستعداد يرتفع بطريان الفعلية بخلاف الذاتي فإنّه لازم الماهية دائماً»[۱] و الثاني ما ذكره بقوله «ان فيه شدة و ضعفاً فاستعداد النطفة للصورة الإنسانية اضعف من استعداد العلقة لها و هو من استعداد المضغة و هكذا إلى استعداد البدن الكامل»[۲] و أورد عليه المصنف‍ بقوله (**و ليس للامكان الاستعدادي ميزٌ**) حاصل (**بضعف فيه و اشتداد أو بزواله أو الفعلية فإنّه حيثية عقلية**) لا حيثية عينية و لابدّ في الإمكان الاستعدادي أن تكون الحيثية و الخصوصية أمراً عينياً خارجياً كما قد عرفت الكلام فيه فمثلاً أنـــه لايكـــون في الخصوصية التي في المني ضعف و اشتداد أو زوال و فعلية (**بل هـــي**) أي الاشتداد و الضعف أو الزوال و الفعل (**من صفات الاستعداد بالذات لا الامكان الاستعدادي**) و الفرق بينها واضح إذ الخصوصية التي تكون في المني إذا نـــسب إلى المـــني يكـــون استعداداً له لانه يوجد في مني الإنسان لا في الحجر و الشجر و لـــذا نـــسبت إلى الإنسان أن يقال لها الامكان الاستعدادي و يكون اتصافه به وصف خارجي لـــه كاتصاف الجسم بالبياض مثلاً و الإنسان بتلك الخصوصية الموجودة في المني متصف بالامكان الاستعدادي و اتصافه به قبل وجوده حال عقلي له و علي هذا ففي المني باعتبار تلك الخصوصية له شدة و ضعف و قرب و بعد و زوال و فعلية بالنسبة إلى المستعد له و هذه حيثيات عقلية تنتزع من الخصوصية التي تكون في المني التي هـــي امكان استعدادي للإنسان.

---

۱. المحقق السبزواري؛ شرح *المنظومة*؛ ج۲، ص۲۸۲، «غرر في إمكان الاستعدادي ...» .

۲. المصدر.

الحدوث و القدم و أقسامهما

حدوث شيء كونه بعد العدم و في قباله المسمى بالقدم
و العدم السابق بالزمان يخصص الحدوث بالزماني
و ما يكون سبقة بالذات يوجب عنوان الحدوث الذاتي
هو الملاك دون سبق السبب فإنّه عن الحدوث أجنبي
كذا الذي إلى الوجود ينسب لكونه لا شيء لولا السبب
و العدم الأوّل بالمباين يوصف و الاخير بالمقارن
و قيل للخلق حدوث دهري لسبقه الخلق بالأمر
فيقتضي اللاحق سبق العدم بمقتضى ترتب العوالم
و مقتضى طولية السلاسل و ليس سوى تفاوت القوابل
و ليس بينها انفكاك فالعدم مجامع لها فلايأبي القدم

الشرح

اما تعريفهما فقد أشار إليها المصنف‌ بقوله (**حدوث شيء كونه بعد العدم و في قباله المسمّي بالقدم**) و هذا التعريف لمطلق الحدوث و القدم الشاملين للذاتي و الزماني و الحقيقي و الاضافي و اما التعريف الخاص للحدوث الزماني فهو ما أشار إليه بقوله (**و العدم السابق بالزمان يخصص الحدوث بالزماني**) و بعبارة أُخرى الحدوث الزماني هو كون الشيء مسبوق الوجود بعدم زماني مع تفسير العدم الزماني بعدم ذلك الشيء مقارناً لجزء من الزمان. و هذا التعريف إنما ينطبق علي الحوادث الزمانية لا علي نفس الزمان كامتداد واحد و لا علي اجزائه لانه لايفعل للزمان ظرف زماني ينطبق كله أو بعضه علي شيء من ذلك الظرف و اما القديم الزماني فهو كون وجود الشيء الزماني غير مسبوق بعدم زماني و لا مصداق له سوى الأفلاك علي القول بوجودها و ازليتها فالزمان لايتصف نفسه بالقدم الزماني بهذا المعني أيضاً لعدم شأنيته لذلك و لعلّه لعدم المصداق له عند المصنف‌ لم يتعرض له.

و قد يعرف الحدوث الزماني بوجه آخر و هو وجود المبدأ الزماني للشيء و القديم الزماني بما لا أوّل زمانياً لوجوده[1] و علي هذا التعريف يتصف كل جزء من الأجزاء الزمان بالحدوث الزماني لانه مبدؤ بأنّ هو أوّل زماني له و إن لم يكن الآن جزء من الزمان و كذا يتصف به كل الزمان بناءً علي القول بمحدوديته من جهة

---

١. بهمنيار؛ *التحصيل*؛ ص٤٦٣. ميرمحمدباقر الداماد؛ *القبسات*؛ ص١٧٠-١٧٢.

البدء و اما بناءً علي القول بعدم محدوديته فيتصف بالقدم الزماني بهذا المعنى و كذا **يمكن** اخذ النفي في تعريف القديم علي نعت السلب التحصيلي فتتصف به المجردات **أيضاً** و يكون معنى قدمها زماناً أنه لايتصور أيّ زمان إلا و تكون هي موجودة معه و ان لم تكن موجودة فيه و لعله إلى هذا المعنى أشار الشيخ الاشراق حيث قال «و **علي** الاصطلاحات كلها لايخرج الشيء من القدم و الحدوث»[1] المنقول في تعليقة **المصباح** علي *النهاية* (**و ما يكون سبقة بالذات يوجب عنوان الحدوث الذاتي**) و بعبارة **أُخرى** الحدوث الذاتي هو كون الشيء و وجوده مسبوقاً بالعدم المتقرر في مرتبة ذاته بصرف النظر عن الزمان توضيح ذلك ان كل ممكن فهو من حيث ماهيته لايستحق الوجود بالنظر إلى علته فالعقل يعتبر له مرتبة متصفة بالعدم سابقة علي مرتبة وجوده الحاصل من الغير فيصح أن يقال ان وجوده مسبوق بالعدم الثابت لذاته و ماهيته و هذا العدم يجتمع مع الوجود بخلاف العدم الزماني لأنّ مصبّه هو مرتبة الذات و لا يتخلي الوجود عنها ابداً[2] إذا عرفت ذلك فاعلم ان الوجود المذكور (**هو الملاك**) في تحقق الحدوث المذكور (**دون سبق السبب**) و العلة (**فإنّه عن الحدوث أجنبي**) توضيح ذلك ان كل ممكن لما كان مسبوقاً بوجود علته لأنّ وجوده مستفادٌ منها، فقد يقال ان الحدوث الذاتي ما يكون مسبوقاً بوجود علة و يعبر عنه بالسبق العلّي و أورد عليه المصنف بأنّ المسبوقية بوجود العلة أجنبيةٌ عن معنى الحدوث إذ يكفي في معناه كونه مسبوقاً بالعدم الذاتي إذ هو نقيض له، نعم؛ كل حادث فله علة و إلى هذه أشار الشيخ «كل ممكن من ذاته أن يكون ليس و له من علته أن يكون أيس»[3] و هذا لايقتضي أن يكون المسبوقية بوجود العلة داخلةً في معنى الحدوث كما زعمه بعضهم و كيف كان فالحدوث الذاتي قسمان كليهما أوفق بإصالة الماهية.

ثم اعلم ان الحدوث الذاتي قد يكون صفة للماهية و قد عرفت تعريفه و قد

---

١. السهروردى؛ *المطارحات*؛ ص٣٢٥. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٣، ص٢٤٦.

٢. راجع: الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من *الهيات الشفاء* و تعليقة صدرالمتألهين، ص١٥٩-١٦٠.

٣. ابن‌سينا؛ *الالهيات الشفاء*؛ ص٢٦٦.

يكون صفة للوجود و يكون معناه كون الوجود متقوماً بغيره بهويته و ذاته لا من جهة أُخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقومه و جاعله كان لاشيئاً محضاً فهو لامحالة فاقو الذات بما هي ذات متعلق الهوية لشيء مأخوذ في هويته و لايؤخذ هويته في ذلك الشيء لغناء ذلك الشيء عنه و فقره إليه فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية و إن كانا معاً في الزمان أو الدهر[1] و إلى ما ذكرنا أشار المصنف بقوله (**كذا**) يكون السبب أجنبياً (**الذي إلى الوجود ينسب لكونه**) أي الحدوث الذاتي المنسوب إلى الوجود (**لا شيء لولا السبب**) كما عرفت توضيحه من كلام *الاسفار* فإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يكون مسبوقيته بالسبب داخلاً في هويته فلايصح أن يقال الوجود الحادث هو كونه مسبوق الوجود بوجود علته بحيث كان هذا القيد داخلاً في هويته مع أنّ ذلك السبب غني عنه غير مفتقر إليه

و بالجملة انّ معنى كون الشيء سبباً لشيء آخر هو انّ وجود الثاني بعد وجود الأوّل مع احتياجه إليه من غير أن تؤخذ هويته في ذلك الشيء و ذلك لغناء الأوّل عن الثاني و فقر الثاني إلى الأوّل فلايؤخذ وجود الفقير في وجود الغني

(**و العدم الأوّل**) و هو العدم السابق بالزمان (**بالمباين**) و المقابل (**يوصف و**) العدم (**الأخير**) و هو ما يكون سبقه بالذات بوصف (**بالمقارن**) و المجامع و هذا هو الذي للعقل الأوّل و لكلية العالم عند الحكماء (**و قيل**) و قائله السيد المحقق الداماد‌ كما هو المشهور و يمكن نسبته إلى بعض الاقدمين (**للخلق حدوث دهري**) بمعنى ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهري (**لسبقه**) أي سبق (**الخلق بالأمر**[2]) كما في قوله تعالي «أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ»[3] فجميع الممكنات حادث بحدوث سرمدي بافاضة واحدة ولكن عالم الخلق و هو عالم الزمان و

---

۱. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج۳، ص۲۷۱.

۲. في *التعليقات*: لسبقه حقيقة بالأمر.

۳. الاعراف: ۵۴.

الزمانيات التي تكون متأخر الوجود عن المفارقات النورية المعبر عنها بعالم الأمر حادث بالحدوث الدهري و القدم الدهري عند السيد المحقق يعبر عنه بالأزلية السرمدية و هو كون الوجود الحاصل بالفعل غير مسبوق بالعدم الصريح في متن الدهر بل ازلي الحصول في حاق الواقع[۱] (**فيقتضي اللاحق**) و هو المتأخر وجوداً (**سبق العدم بمقتضى ترتب العوالم**) فعالم الخلق أو الملك حادث دهري أي وجوده مسبوق بعدمه الواقعي الفكّي الواقع في عالم الدهر بمعنى أنه ليس موجوداً بالوجود الدهري فهو حينئذٍ معدوم بذلك الوجود بل هو موجود بوجود عالم الملك و بعبارة أُخرى ان وجود عالم الملك و إن كان في الدهر بمعنى ان الدهري واجد لوجود عالم الملك لكن معدوم بوجود عالم الدهر فعدمه عدم دهري و قيل غير مجامع مع وجوده الملكي بل سابق عنه و متقدم عليه سبقاً و تقدماً دهرياً أي يكون السابق في عالم الدهر و المسبوق في عالم الملك و هكذا الحال في الدهر و السرمد فعالم الدهر معدوم بوجود عالم السرمد أي ليس موجوداً بذلك بل يكون فاقداً لوجود السرمد و إنما هو موجود بوجود نفسه الذي في عالم الدهر و عدم سابق في عالم السرمد فيكون سبق عدمه علي وجوده سبقاً سرمدياً بمعنى ان عدمه في عالم السرمد و وجوده في عالم الدهر هكذا أوضحه بعض الاكابر[۲] في حاشيته علي شرح *المنظومة*. و الحاصل ان العالم عنده مسبوق الوجود بالعدم الواقعي الدهري لا الزماني الموهوم كما يقول المتكلم و لا العدم المجامع التي في مرتبة الماهية فقط كما ينسب إلى الفلاسفة و أورد عليه المصنف‌ؒ بقوله (**و مقتضى طولية السلاسل**) من السرمد و الدهر و الملك (**و ليس سوى تفاوت القوابل**) إذ لكل سلسلة قابلية لدرجة من درجات الوجود (**و ليس بينها**) أي بين السلاسل الطولية (**انفكاك**) بأن يكون وجود كل سلسلة مسبوقاً بعدمه الواقعي الفكي في سلسلة أُخرى كما

---

۱. میرمحمدباقر الداماد؛ *القبسات*؛ ص۱۳.

۲. محمدتقي الآملي؛ *درر الفوائد*؛ ص۲۵٦.

ذهب إليه السيد المحقق الداماد حتى يقال بالحدوث الدهري أي الحدوث المسبوق بالعدم الحادث في الدهر **(فالعدم)** في هذه السلاسل الطولية **(مجامع لها)** و في مرتبة ماهياتها أو وجودها **(فلا يأبى القدم)** من حيث الزمان فجميع ما في العالم حادث ذاتي مسبوق بعدمه الذاتي المجامع له لا الفكي المقابل حتى يكون حدوثه دهرياً كما ذهب إليه السيد المحقق الداماد.

في أنّ العالم الجسماني برمتها حادث زماني بحدوث طبعي

والحق ان العــالم الجــسماني عقلاً و نقلاً حــادث زمــاني
إذ مقتــضى تجــدد الطبــائع حدوثها الثابت في الــشرايع
فهي لها في كــل حــدّ عــدم و ليس للمجموع منها القــدم
إذ ليس للكل وجــود آخــر فالكل حادث و هــذا ظــاهر
لكنــه تجــدد المفــاض لا يأبي دوام الفيض عند العقــلا

الشرح

(**والحق ان العالم الجسماني عقلاً و نقلاً حادث زماني**) و بعبارة أُخرى ان كل شخص من الأجسام و طبائعها و نفوسها و أعراضها مسبوق بالعدم الزماني السابق عليها فالعالم كله كذلك و استدل عليه بقوله (**إذ مقتضى تجدد الطبائع**) و حركاتها الجوهرية (**حدوثها الثابت في الشرايع**) و هذا الاستدلال يتوقف على مقدمتين: الأولى أنّ جواهر العالم و طبائعها لا يخلو عن الحوادث و التجددات و كل ما لايخلو عرفاً لذاته فهو حادث فالعالم بجميع ما فيه حادث (**فهي**) أي تلك الطبائع (**لها في كل حدّ**) منها (**عدم**) سابق عليه (**و ليس للمجموع منها القدم، إذ ليس للكل**[1] **وجود آخر فالكلُّ حادثٌ و هذا ظاهر**) و الحاصل أنّ تجدد الطبائع من العوارض التحليلية أي اللوازم غير المتأخرة في الوجود عن وجود الطبيعة و هذا التجدد و الحركة الجوهرية ذاتية لا تعلل ولا يتخلل بين وجود الطبيعة و لوازمها فلابدّ و أن تكون نفس وجود الطبيعة حادثة بحدوث زماني إذ ما لاينفك عن الحوادث الزمانية حادث زماني.

إن قلت: ان ما ذكرت من كون الطبائع المتجددة حادثات زمانية يلزم حدوث الفيض عن المبدء الفيّاض مع أنه دائم الفضل علي العباد، قلت: أجاب عنه المصنف﵀ بقوله (**لكنه**) أي الشأن أن (**تجدد المفاض لا يأبي دوام الفيض عند العقلا**) و علي هذا فالعالم حادث ذاتي و زماني لاينقطع الفيض عنه لحظة أصلاً.

---

١. اي للكلي الطبيعي وجود سوى وجود الجزئيات و كل جزء و جزئي مسبوق بالعدم الزماني (منه رحمه الله) .

ثم إنّ الفرق بين الحدوث الزماني الطبعي و بين الحدوث الدهري هو أنّ الحدوث الطبعي لايكون سارياً في جميع أجزاء العالم بل فيما يجري فيه الحركة الجوهرية و هو عالم الطبائع و الأجسام و ما يتعلق بها و يلحقها و العقول خارجة عن الحكم بالحدوث لخروجها عن العالم و التحاقها بالصقع الربوبي و اما الحدوث الدهري فهو سارٍ في جميع الموجودات لكنه يفكّك في حدوثه و يقول بأنّ الزمان و الزماني حادث دهري و الدهر و الدهري حادث سرمدي.

الحدوث الاسمي

و ليس معنى للحدوث الاسمي مع قدم الوجود غير الاسمي

الشرح

ثم إنّ الحكيم السبزواري ذهب إلى قول آخر في الحدوث و هو القول بالحدوث الاسمي و توضيحه كما في تعليقه بعض الاكابر[1] علي شرح *المنظومة* «هو ان العالم بمعنى المفاهيم و الماهيات المعبر عنها بالاسماء و الصفات التي تنتزع عن حدود الوجود المنبسط كله مسبوق بالعدم في المرتبة الأحدية فهي برمّته من العقول و النفوس و الصور و الأجسام اسماء حدثت بعد تجلي الذات بعوالم الممكن باسمه المبدع كما أنه ينمحي عند تجليه باسمه القهار و محصله ان العالم بمعنى ماسوى الله من مجرداته و ماdياته، علوياته و سفلياته مركب من الوجود الامكاني و الماهيات الاعتبارية حيث أنه ممكن بكل ممكن زوج تركيبي مركب من وجود و ماهية اما الماهيات فهي لمكان كونها امور اعتبارية كَسَرابٍ بِقيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً ليس لها حقيقة و لا اثر فليست الا ّ أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها ما أَنْزَلَ اللّٰهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ، بل النازل من صقعه ليس إلا الوجود فالماهية ليست شيئاً حتى يبحث عن حديث قدمها و حدوثها و اما الوجودات فهي و إن كان متحققة إلا أنها ليست خارجةً عن الصقع الربوبي لأنّها تنزلات وجود الحق و تجلياته و رشحاته و عكوسه و اظلاله و الفرق بينها بالتشكيك لا بالتباين و إلى هذا يؤمي المروي عن مولي الموالي روح من سواه فداه بالبينونة الصقعي لا العزلي[2] فيرجع الوجودات إلى الصقع الربوبي و علي هذا فلايبقى عن

---

١. محمدتقي الآملي؛ *درر الفوائد*؛ ص٢٦٢.

2. اشارة إلى قولهؑ «حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ عُزْلَة» (الطبرسي؛ *الإحتجاج*؛ ج١،

الحدوث موضوع حتى يبحث عن حدوثه لأنّ موضوعه هو العالم و هو مركب من الماهية التي ليس بشيء حتى يبحث عن حدوثها أو قدمها و الوجود الذي لحق بالصقع الربوبي فلم يبق شيء يبحث عن حدوثه و الفرق بين الحدوث الاسمي بالمعنى المذكور و بين الحدوث الدهري الذي اصطلح عليه المحقق الداماد و الحدوث الطبعي الذي اختاره صدرالمتألهين هو ان المتأخر في الحدوث الاسمي هو الماهية نفسها التي تنتزع عن حدّ الوجود المنبسط و تعييناته بما هي ماهية و في مرتبة الماهوي عن مرتبة الأحدية فالمتأخر عنده هو نفس الماهيات من حيث هي هي لا وجوداتها و هذا التأخر عام بالقياس إلى جميع العقول و النفوس و الأجسام من الأفلاك و العناصر و الفلكيات و العنصريات و اعراضها و هذا بخلاف الحدوث الدهري و الطبعي فإنّ المتأخر فيهما هو الوجود لا الماهية من حيث هي» انتهى ما أردنا نقله. و أورد عليه المصنف‌ﷺ بقوله **(و ليس معنى للحدوث الاسمي مع قدم الوجود غير الاسمي)** و ذلك لأنّ ما ذكره ليس معنى الحدوث في شيء لأنّ الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم لكونه صفة الوجود لا مسبوقية نفس الماهية بما هي هي بالعدم و توجيه كلامه بارادة مسبوقية الماهية من حيث الوجود رجوع إلى اعتبار الحدوث صفة للوجود فيخرج عن الحدوث الاسمي و لايكون اصطلاح جديد فلابدّ من حمله إما علي الحدوث الدهري أو علي الحدوث الطبعي هذا مضافاً إلى أنه كيف يمكن الجمع بين الحدوث الاسمي مع كون الوجود قديماً لأنّ الحدوث وصف للوجود و الجمع بينه و بين القدم جمع بين المتضادين و هذا يظهر من كلام المصنف‌ﷺ هنا و قد أورد عليه ايرادات آخر فراجع إلى تعليقة الآملي‌ﷺ.

ص١٠٢)، احتجاجه‌ﷺ فيما يتعلق بتوحيد الله ...).

مرجح حدوث العالم فيما لايزال

ليس الحدوث صــفة عينيــة   بــل هــو كالــذاتي للهويــة
فجعلها جعل حــدوثها بــلا   مخــصِّص إذ لم يكــن معلــلاً
الوقت عند بعضهم مخــصص   و هــو كغــيره بلامخــصص
كــذا الارادة الجزافيـــه لا   تعقل بل تــستلزم التسلــسلا
و هكذا المــصلحة المرجحــة   إذ ليس ترك الجود فيه مصلحة

الشرح

الغرض من هذا البحث هو ان العالم كله معلول لذات الحق و الحق علةٌ تامة لـه و مقتضاها أن يكون العالم قديماً لا حادثاً مع أنّ المفروض حدوثه فحينئذٍ يسئل عن أنه ما المرجح لحدوث العالم فيما لايزال مع أنّ علته موجودة فيما لم يزل فكيف تخلف المعلول عن علته التامة؟ و أُجيب عنه بوجوه: الأوّل ما ذكره المصنف تبعاً للحكيم السبزواري بقوله (**ليس الحدوث صفة عينية**) للوجود و عارضاً عليه كعروض البياض علي الجسم (**بل هو كالذاتي للهوية**)[1] بمعنى ان عالم الوجود عين الحدوث لا ذات ثبت له الحدوث كالابيض الحقيقي و المضاف الحقيقي، (**فجعلها**) أي جعل الهوية و الوجود (**جعل حدوثها بلامخصِّص**) و (**إذ**) كان ذاتياً له (**لم يكن معللاً**) إذ الذاتي لا يسئل عنه و لايعلّل فمع كون وقوعه فيما لايزال تخلف المعلول عن علته و الحاصل ان المعلول قبل حدوثه فيما لايزال لم يكن قابلاً ذاتاً للوجود فيما لم يزل و ذهب الكعبي إلى أنّ المخصص للحدوث هو الوقت يعني كما ان ذاتي يوم الاثنين وقوعه في مرتبة خاصة و لايقع في يوم الأحد كذلك ذاتي اصل الوقت وقوعه فيما لايزال و المخصص هو الوقت[2] و إلى هذا القول أشار بقوله (**الوقت عند بعضهم مخصص**) كما

---

١. و بهذا يجاب عن شبهة ارتباط الحادث بالقديم و حاصلها ان علة المتغير لابد و ان تكون متغيرة فكيف يكون غير المتغير و هو الباري تعالي علة للحادث و حاصل الجواب هو ان العلة تجعل الوجود بالجعل البسيط التكويني و التجدد و التغير لا زمان للمادة الخارجية غير مجعولة لذات الواجب (منه رحمه الله).

٢. راجع: المحقق السبزواري؛ شرح *المنظومة*؛ ج٢، ص٣٠٢، التعليقة١.

عرفت توضيحه و أورد عليه المصنف بقوله (**و هو كغيره بلامخصص**) قال الحكيم السبزواري في حاشيته علي شرح *المنظومة* في ردّه بما نصه «و فيه أنه لم تخلف الوقت؟ و لم لم يخلق بحيث لا حدّ و لا بحدّ لمضيّه كسبق الواجب تعالى؟ و لانقول لم لم يقدم؟ بل نقول: لم قطع و لم لم يتصل به وقت فيكون قبله؟»[١]

و (**كذا الارادة الجزافيه لا تعقل**) أن تكون مخصصة للحدوث (**بل تستلزم**) تلك الارادة (**التسلسلا**) لتوقفها علي ارادة جزافية أُخرى و هكذا لأنّها حادثة لمكان جزافيتها.

(**و هكذا**) لا تكون (**المصلحة المرجحة**) مخصصة للحدوث (**إذ ليس ترك الجود**) بما لانهاية له (**فيه مصلحة**) و قال الحكيم السبزواري «ان الاشاعرة ينفون لزوم المرجح لقولهم بجواز تخلف المعلول عن العلة التامة بل لا علية و معلولية عنده إذ ترتّب المعاليل علي العلل بمحض جري العادة و شاعة هذا القول مما لا يحتاج إلى البيان»[٢] انتهى.

و التحقيق أن يقال: إنّ الاشكال إنما نشأ من القول بأنّ العالم كلّه حدث فيما لايزال و اما إذا قيل بأنّ العالم كان موجوداً ازلياً و حادثاً ذاتياً فلانحتاج إلى هذه التكلفات و ما يقال من أنه كان الله و لم يكن معه شيء فلاينافي ما ذكرناه لأنّ المراد منه نفي المعيه في مقام الذات فلذا يقال و الآن كذلك و ما ورد في بعض الاحاديث من أنه تعالي قال «كنتُ كنزاً مخفياً، فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخلق لكي أُعرف» فهو علي تسليم صحّته يمكن تأويله بأنّ المراد منه هو ظهورتجليات ذاته بخلق الخلق و هي ليست حادثةً و متأخرة عن ذاته بمعنى وجودها بعد عدمها إذ لا عدم لها أصلاً. نعم؛ بعض العوالم حادث و لم يكن موجوداً ثم وجد ولكن هذا لاينافي أيضاً ما ذكرناه لأنّ محل الكلام في المقام هو كون العالم بجملته و رمته حادثاً في زمان بحيث لم يكن قبله شيء أصلاً.

---

١. المصدر.

٢. المصدر، ج٢، ص٣٠٤.

أقسام السبق و اللحوق

و السبق بالزمـــان والعليـــة   و الطبع والرتبـــة و الماهيـــة
و منه ما يدعي بسبق شـــرفي   و منه بالسرمد و الدهر صفي
والسبق بالحق و السبق بالحقيقة   زيـــادة دقيقـــة رقيقـــة
و كل ما للسبق مـــن حيثيـــة   يكـــون اللحـــوق و المعيـــة
و السبق بالذات لدى الاعلام   ليس بنفـــسه مـــن الاقـــسام
بل جـــامع للـــسبق بالعليـــة   و السبق بـــالطبع و بالماهيـــة
و السبق بالرتبة منـــه حـــسي   و منـــه عقلـــي بغـــير لـــبس
فمنه وضعي و منـــه طبعـــي   ترتيبـــه لا ســـبقه بـــالطبع
و خـــصّ مثلـــه بـــالانقلاب   اخذاً من الباب إلى المحـــراب

الشرح

قال الحكيم السبزواري «و لما كان التقدم و التأخر مأخوذين في مفهوم القدم و الحدوث و هما علي انحاء اردفنا مبحثه بمبحثه»[1] قال المصنف في بيان أقسام السبق:

١. (**و السبق بالزمان**) و هو المعبر عنه بالسبق الانفكاكي في الوجود سواء كان السابق و اللاحق غير مجتمعين بالذات كالأزمنة أو بالعرض كالزمانيات. هذا بناءً علي اصطلاح الحكماء و اما بناءً علي اصطلاح المتكلمين فالسبق عندهم بحسب الزمان يسمّى السبق بالذات لا بالزمان لانه لو كان بالزمان يلزم أن يكون للزمان زمان و فيه أنه إنما يلزم ذلك لو كان هذا السبق بزمان زائد علي السابق و المسبوق و هو ليس بلازم لجواز أن يكون السابق و المسبوق بهذا السبق نفس الزمان و يكون عروض السابقية و المسبوقية لهما لذاتيهما

٢. (**والعلية**) و هو تقدم العلة التامة علي المعلول و هو التقدم بالرتبة العقلية لأنّ العقل يحكم بأنّ الوجود حاصل للمعلول بالعلة و لا عكس فتقول تحركت اليد فتحرك المفتاح بتخلل الفاء

٣. (**و الطبع**) و هو تقدم العلة الناقصة علي المعلول

٤. (**والرتبة**) أي بالترتيب سواء كان بالحس كالتقدم بالمكان أو بالعقل و يسمى الترتيب العقلي

٥. (**و الماهية**) و السبق بالتجوهر و هو تقدم علل القوام علي المعلول في نفس

---

١. المصدر، ج٢، ص ٣٠٧، «غرر في أقسام السبق و هي ثمانية ...» .

شيئية الماهية و جوهر الذات كتقدم الجنس و الفصل علي النوع و الماهية علي لازمها و الماهية علي الوجود عند بعض

٦. **(و منه)** أي من السبق **(ما يدعى بسبق شرفي)** كتقدم الفاضل علي المفضول و العالم علي الجاهل

٧. **(و منه بالسرمد)** و نسب ذلك إلى السيد المحقق الداماد و هو قسم من السبق الفكي كالسبق الزماني لكن طولياً لا عرضياً كما في الحق سبحانه و تعالى، فإنّ سبقه علي مخلوقاته سرمدي متقدم علي مخلوقاته المعتبر فيه الانفكاك الطولي و بهذا يظهر الفرق بينه و بين التقدم و السبق العلي فإنّ المعتبر فيه عدم الانفكاك بين المتقدم و المتأخر مطلقاً إذ التقدم بالعلية لايجتمع مع التقدم بالزمان و لا مع التقدم بالدهر و السرمد **(و الدهر صف)** كما عرفت

٨. **(و)** منه **(السبق بالحق)** زاده صدرالمتألهين و هو تقدم وجود العلة التامة علي وجود معلولها و هذا غير التقدم و التأخر بالعلية قال في *الاسفار*[١] ما هذا لفظه: «و بالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم علي وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بمايؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل علي ذات المعلول تقدم بالعلية و اما تقدم الوجود علي الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية إذ ليس بينهما تأثير و تأثر و لا فاعلية و لا مفعولية بل حكمهما شيء واحد له شئون و اطوار و له تطور من طور إلى طور» انتهى

و مراده أنّ تقدم ذات كل فاعل علي كل منفعل بالعلية و اما تقدم وجود كل فاعل علي وجود كل منفعل فهو ضرب غامض إذ الوجود الحقيقي ليس له حقائق متباينة و لا جزئيات و لا أجزاء له بل له مراتب ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك و هي الشئون الذاتية للحق الواحد الاحد فليس للمتأخر وجود و للمتقدم وجود آخر و لو في طوله بل يكون المتأخر من اطوار المتقدم و بالجمة لايكون إلا شيء واحد و اطواره و الملاك في هذا القسم الانتساب إلى ذي الطور أو مطلق

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٣، ص٢٥٧.

الكون الأعمّ من الاصلي و العكسي و الظلي و الطوري.

إن قلت: كيف يقول ليس في الوجود تأثير و تأثر مع أنّ كتبه مشحونة من ان المجعول بالذات و هو الوجود كالجاعل، قلت: أنه لا تأثير و لا تأثر باعتبار الأصل المحفوظ و السنخ الواحد و أيضاً المجعول و إن كان هو الوجود لكن بروز مجعوليته ليس إلا الماهية فالماهية واسطة في الاثبات لمجعولية الوجود[1]

٩. **(و)** منه **(السبق بالحقيقة)** و المجاز كتقدم الوجود علي الماهية الموجودة بناءً علي إصالة الوجود **(زيادة) علي** أقسام السبق زادهما **(**أي الحق و الحقيقة**)** صدرالمتألهين في *الاسفار* **(دقيقة رقيقة)** قال في *الاسفار* في التقدم بالحق «هذا ضرب غامض من أقسام التقدم و التأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون فإنّ للحق عندهم مقامات في الآلهية كما ان له شئوناً ذاتية لاينثلم بها أحديته الخاصة»[2]

(و كل ما للسبق من حيثية) و أقسام **(يكون اللحوق و المعية)** و اللحوق و المعية اما بالزمان و اما بالعلية و اما بالشرف و اما بالدهر و السرمد و اما بالطبع و اما بالرتبة و اما بالماهية و اما بالحق و اما بالحقيقه و هذا هو الظاهر من اطلاق كلامه فتأمل حتى تعرف **(و السبق بالذات لدى الأعلام)** من الحكماء **(ليس بنفسه من الأقسام بل جامع للسبق بالعلية و السبق بالطبع و بالماهية)** إذ في جميع هذه الأقسام الثلاثة يتقدم المحتاج إليه علي المحتاج ذاتاً و هذا واضح لأنّ العلة التامة محتاج إليها و كذا العلة الناقصة في السبق بالطبع و احتاج النوع إلى الجنس و الفصل في التقدم بالماهية و كذا يحتاج الماهية إلى الوجود فالسبق و التقدم في جميع هذه الامور ذاتي و هذا ردّ علي المتكلمين حيث جعلوا السبق بالذات قسماً علىحده و خصوصاً بسبق أجزاء الزمان بعضها علي بعض.

(و السبق بالرتبة منه حسي) كان يفرض مبدأ يشترك في النسبه إليه أمران و ما كان لأحدهما من النسبة إليه فللآخر و ليس كل ما كان للأوّل فهو للثاني فيسمّي

---

١. المصدر، ج٤، ص٢٥٨، الحاشية ١ للحكيم السبزواري.

٢. المصدر، ص٢٥٧.

ما للأوّل من الوصف تقدماً و ما للثاني تأخراً كمحراب المسجد يفرض مبدأ يشترك في النسبة إليه الامام و المأموم فما للمأموم من نسبة القرب إلى المحراب فهو للامام و لا عكس فالامام متقدم و المأموم متأخر و معلوم ان وصفي التقدم و التأخر يختلفان باختلاف المبدأ المفروض فالامام متقدم و المأموم متأخر في المثال المذكور علي تقدير فرض المحراب مبدأ و لو فرض المبدأ باب المسجد يكون الامر بالعكس فيصير المأموم متقدماً و الامام متأخراً عنه **(و منه عقلي بغير لبس)** كالتقدم بالشرف و الفضل و ما يشبه ذلك مما يكون فيه زيادة من المعنويات كتقدم العالم علي الجاهل و الشجاع علي الجبان و المبدأ هنا اعتبار النوع لجميع آثار كماله فيختلف بالنسبة إليه العالم و الجاهل و الشجاع و الجبان و كذا الجنس العالي في السبق بالرتبة العقلية و جعل ذلك من أقسام التقدم بالرتبة لتعميمهم اياه لذلك **(فمنه)** أي فمن السبق بالرتبة ما هو **(وضعي)** اعتباريٌ كما في مثال الامام و المأموم **(و منه)** ما هو **(طبعي)** أي أمراً طبيعياً كما إذا فرضنا الجسم ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان فإذا فرضنا المبدأ الجسم كان النبات متقدماً و الحيوان متأخراً و اذا فرضنا المبدء هو الإنسان كان الحيوان متقدماً و النبات متأخراً و يسمى هذا التقدم و التأخر تقدماً و تأخرا بحسب الرتبة و مما ذكرنا يظهر المراد من قوله **(و خصّ مثله)** أي مثل ما ذكر من التقدم و التأخر الوضعي و الطبعي **(بالانقلاب)** بحسب التقدم و التأخر **(أخذاً من الباب)** بجعله مبدأ **(الى المحراب)** في التقدم و التأخر الوضعي و من الإنسان إلى الجسم في التقدم و التأخر الطبعي كما عرفت.

ملاك السبق باقسامه

ان ملاك الــسبق في الزمــاني عين ملاك الــسبق بالزمــان
لكـــن في هويــة الزمــان الــسبق و اللحــوق ذاتيــان
و في الزماني همــا بــالعرض ما لهما سوى الزمان مقــتضِ
و السبق و اللحوق بالعليــة ملاكــه الــضرورة الذاتيــة
كذلك امكان الوجود يعتــبر للسبق بالطبع لدى أهل النظر
و المبدأ الملحوظ عند النــسبة لمالــــه تقــدم بالرتبـــة
و اعتبروا للسبق بــالتجوهر ثبوتـــه المعــروف بــالتقرر
و الفضل لا باعتبار أمر فاعرف لمــا لـــه تقــدم بالــشرف
و الواقع المحض و نفس الامر للسبق بالــسرمد أو بالــدهر
و مطلق الثبــوت للحقيقــي والــشأن للتقــدم الــدقيق

الشرح

اعلم ان المراد من الملاك ما هو مشترك بين المتقدم و المتأخر و يكون منه شيء للمتقدم و ليس للمتأخر منه شيء إلا و هو حاصل للمتقدم و ذلك مثل الوجوب فإنّه لم يجب المعلول إلا و قد وجبت علته لكن قد وجبت علة في مرتبة لم يجب بعد معلولها و النسبة إلى الصدر لم تحصل لمن تأخر إلا و قد حصلت لمن تقدم عليه و هو من يلي الصدر ولكن قد حصلت تلك النسبة للمتقدم بنحو اولوية و قرب لم تحصل للمتأخر و قس عليه

و اما ملاك السبق في كل واحد من الأقسام المذكورة فقد ذكرها المصنف في الأبيات التالية فقال (**ان ملاك السبق في الزماني عين ملاك السبق بالزمان**) لأنّ ملاك السبق هو الانتساب إلى الزمان سواء كان في نفس الزمان أو في الشيء الزماني أي الحوادث الزمانية لما أنها حركات ذوات ازمان (**لكن**) الفرق بينهما أن (**في هوية الزمان السبق و اللحوق ذاتيان**) للسابق و اللاحق كما هو واضح (**و في الزماني هما بالعرض ما لهما**) أي ليس للسبق و اللحوق في الزماني (**سوى الزمان مقتض**) فالسبق و اللحوق بالنسبة إلى الحوادث الزمانية هو بتوسط الزمان فإذا قيل ان زيداً مقدم على عمرو يكون تقدمه بسبب تقدم زمانه عليه (**و السبق و اللحوق بالعلية**) التامة (**ملاكه الضرورة الذاتية**) و إن شئت قلت ان الملاك هو اشتراك العلة التامه و معلولها في وجوب الوجود مع كون وجوب العلة و هي السابقة بالذات و وجوب المعلول و هو اللاحق بالغير فالتقدم للمتقدم إنما يكون بالضرورة الذاتية فيه ولكن هذا إنما يتمّ فيما إذا كانت العلة التامة وجود الواجب تعالي و اما في غيره فالعلة التامة واجبة بالغير

كمعلولها اللهم إلا أن يقال بأنّ المراد من الوجوب الذاتي أو الضرورة الذاتية للعلة **هو الوجوب** و الضرورة النسبيين حيث ان كل علة تامة واجبة بالذات إلى **معلولها أي** ليست واجبة بمعلولها بخلاف المعلول فإنّه واجب بعلته (**كذلك امكان الوجود يعتبر للسبق بالطبع لدى أهل النظر**) و يختص المتقدم بأنّ لوجود المتأخر توقفاً عليه بحيث لو لم يتحقق المتقدم لم يتحقق المتأخر من غير عكس و هذا كما في العلة الناقصة التي يرتفع بارتفاعها المعلول و لايلزم من وجودها وجوده و ربما يقال ان للعلة الناقصة أيضاً تقدماً بالوجوب حيث ان وجودها المتقدم علي وجود المعلول متفرع علي وجوبها إذا لشيء ما لم يجب لم يوجد و أُجيب عنه بأنه لا دخل لوجوب العَله الناقصة في وجوب المعلول لأنّ وجوبه يستفاد من العلة التامة إذ يمكن ان تصير العلة الناقصة واجبة لوجود علته التامة و مع ذلك لم تصر معلولها واجباً بها لعدم وجود سائر الشرائط له. نعم، وجود المعلول يتوقف عليها لكونها من أجزاء العلة التامة و أورد عليه بعض الاكابر[1] ب «أنّ وجوب المعلول كما لم يكن من العلة الناقصة فقط فكذلك وجوده لم يكن من العلة الناقصة فقط و كما ان لها الدخل في وجوده فكذلك لها الدخل في وجوبه فالتفكيك بين الوجود و الوجوب لعله تهكم»،

قلت: الظاهر ان مراد القوم من دخل وجود العلة الناقصة في وجود المعلول إنما يكون مع عدم وجود العلة التامة و بهذا الاعتبار جعلوا تقدمها علي المعلول تقدماً بالطبع و اما إذا كان العلة موجودة فالتأثير إنما يكون لجميع الأجزاء لا للعلة الناقصة مع وصف كونها ناقصة و عبّر بامكان الوجود في التقدم بالطبع لكونه مقابلاً للتقدم بالعلية التي بعتبر فيها وجوب الوجود.

(**و المبدأ الملحوظ**) كالمحراب حين يلحظ (**عند النسبة**) **إليه** يكون ملاكاً للسبق (**لماله تقدم بالرتبة**) كما عرفت (**و اعتبروا للسبق**) أي لملاك السبق (**بالتجوهر**) **و هو** تقدم أجزاء الماهية من الجنس و الفصل عليها و تأخرها عنها بناءً علي إصالة الماهية (**ثبوته المعروف بالتقرر**) فالمتقدم و المتأخر يشتركان في تقرر الماهية و **للمتأخر توقف**

---

۱. محمدتقي الآملي؛ *درر الفوائد*؛ ص۲۸۲.

تقرري علي المتقدم (**و الفضل لا باعتبار أمرٍ[1] فاعرف لما له تقدم بالشرف**) و يعني ان ملاك السبق في السبق بالشرف هو الفضل و المزية كتقدم محمدﷺ علي سائر الانبياء و مقصوده من قوله (لا باعتبار أمر) هو ان الملاك في السبق بالشرف هو الفضل فقط و لا دخل لشيء آخر كالمكان و الزمان فيه كما ذهب إليه شيخ الاشراق في *المطارحات*[2] فإنّه قال «اما التقدم بالشرف فهو اما فيه تجوّز أو اشتراك اما التجوز فباعتبار ان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المجالس أو في الشروع في الامور» و يرجع حاصله اما إلى المكان أو إلى الزمان و المكان أيضاً يرجع إلى الزمان و ان لم يكن كذا (أي تقدم في المجالس أو شروع كتقدم العقل الأوّل علي الثاني بالشرف) فيكون الوقوع علي ما بالشرف باشتراك الاسم و أورد عليه صدر المتألهين[3] بقوله «ان ملاك التقدم إنما هو بسبب أمر فيه تفاوت و مناط تخالف أقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت و هما موجودان في هذا القسم لأنّ ما به الفضل هاهنا أمرٌ فيه تفاوت بالكمال و النقص فالاشد بياضاً له تقدم علي الاضعف بياضاً في كونه أبيض — إلى أن قال — و ملاك هذا التقدم و التأخر شيء غير الوجود و الوجوب و الزمان و المكان و الترتيب فعدّهما قسماً آخر من التقدم و التأخر في غاية الاستحسان» (**و الواقع المحض و نفس الامر للسبق**) أي لملاك السبق (**بالسرمد أو بالدهر**) فالمتقدم و المتأخر فيهما اشتراك مرتبة من مراتب الوجود الكلية مع ما فوقها أو ما دونها في متن الأعيان مع توقفها العيني علي ما فوقها أو ما دونها عليها بحيث لا يجامع أحدهما الآخر لكون عدم التوقف مأخوذاً في مرتبة المتوقف عليه كتقدم عالم المفارقات العقلية علي عالم المثال و تقدم عالم المثال علي عالم المادة (**و مطلق الثبوت للحقيقي**) أي ملاك التقدم و التأخر بالحقيقة اشتراكهما في الثبوت الأعمّ من الحقيقي و المجازي و المقدم الحقيقة و المتأخر المجاز كتقدم الوجود علي الماهية باصالته.

---

۱. في *التعليقات*: لا اختيار امر.

۲. السهروردى؛ ***المطارحات*** (مجموعه مصنفات، ج۱)؛ ص۳۰۶، «فصل في المتقدم و المتأخر ...».

۳. صدرالمتالهين؛ *الاسفار*؛ ج۳، ص۲٦٦.

(والشأن للتقدم الدقيق) و هو التقدم بالحق فالمتقـــدم و المتـــأخر مـــشتركان في الوجود الأعمّ من المستقل و الرابط و تقدم وجود العلة بشأنها الاستقلالي و تـــأخر وجود المعلول بكونه رابطاً علي ما قيل أو يقال ان المتقدم إنما يكون متقدماً لكـــون المتأخر من شئونه و أطواره في غير ملاحظة علية و معلولية والاستقلال و الربط و إلا فيرجع إلى السبق بالعلية.

القوة و الفعل و اقسامهما

للشان و القدرة تـأتي القـوة و في قبال الضعف و اللاقـوة
و هكـذا للـصفة المـؤثرة و هي تعم القـدرة المفـسرة
و شأنها القبـول في المنفعـل و الحفظ ايضاً أو خصوص الأوّل
فتارة مثـل هيـولى الفلـك قوة أمر خـاص كـالتحرك
و تـارة كقـوة الحيـوان تقبـل عـدة مـن المعـاني
و قد يكون شـأنها القبـولا لكـل أمـر كـالهيولى الأولي
و قوة الفاعل مثـل القابـل في كل ما مـرّ بـلا تفاضـل
و ما يكـون مبـدأ التـأثير فقد يكـون مبـدأ الكـثير
و قد يكون مبدأ الواحد عـن شعور أولا عن شعور فاعلمن
ففاعل الواحـد عـن ادراك ما هو كـالنفوس للافـلاك
و عادم الشعور مما قد مـضي ان فقد التقويم يدعي عرضـا
و في البسيط إن يكن مقومـاً كالماء و النـار طبيعـة سمـا
و صورة نوعيـة إن كـان في مركب كما يـراه الفلـسفي
و فاعل الكثير عـن شـعور كقدرة الحيـوان في المـشهور
و منه ما كان بـلا التفـات و ذاك مثـل قـوة النبـات

الشرح

اعلم ان القوة تأتي لمعان مختلفة متباينة ذكر المصنف تلك المعاني فقال (**للشان و القدرة تأتي القوة**) يعني ان القوة قد تستعمل و تكون بمعنى الشأن في مقابل الفعل كما يقال «الإنسان كاتب بالقوة» بمعنى ان له شأنية الكتابة و إن لم يصر كاتباً بالفعل أصلاً و قد تستعمل بمعنى القدرة كما يقال «زيد قوي» أي قادر علي كذا و قد يمثل للأوّل بالهيولى أي هي عين القوة إذ لها شأنية للصور المختلفة و هي القوة الانفعالية الـتي لا تجامع الفعل أعني الامكان الاستعدادي (و) كذا تأتي القوة (**في قبال الضعف و اللاقوة**) كقوله تعالي «للّٰهُ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَ شَيْبَةً»[1] قال صدر المتألهين في *الاسفار*[2] «يشبه أن تكـون [القـوة] موضوعةً أولاً للمعني الذي في الحيوان الذي يمكنه به أن يكون مصدراً لأفعال شـاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود و يسمى ضده الضعف و كأنها زيـادة و شدة في المعنى الذي هو القدرة» (**و هكذا**) تأتي القوة (**للصفة المـؤثرة**) أي الوجـود المترتب عليه الآثار المطلوبة منه وجودا بالفعل (**و هـي**) أي هـذه الـصفة المـؤثرة (**تعم القدرة المفسرة**) سابقاً للقوة لأنّها أيضاً صفة مؤثرة أي وجود مترتب عليه الآثار المطلوبة منه بالفعل و هذا الكلام للمصنف اشارةٌ إلى ما في *الاسفار*[3] حيث قال «و اما

---

١. الروم: ۵۴.

٢. صدرالمتالهين؛ *الاسفار*؛ ج٣، ص٣، «فصل ١ في معاني القوة ...».

٣. المصدر، ج٣، ص۵.

القوة بمعنى الشدة و بمعنى القدرة فكانها انواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة» (**و شأنها**) **أي** القوة (**القبول في المنفعل و الحفظ**) كالشمعة و الارض حيث تقبلان الصورة الواردة عليهما و تحفظانها (**أيضاً أو خصوص الاول**) و هو القبول فقط كالماء يقبل الشكل و لا يقبل الإمساك و الحفظ (**فتارةً**) تكون الشيء المنفعل (**مثل هيولى الفلك قوة أمر خاص كالتحرك**) لانه قادرٌ علي الحركة الوضعية (**و تارةً كقوة الحيوان تقبل عدة من المعاني**) المحدودة (**و قد يكون**) الشيء المنفعل (**شأنها القبولا لكلّ أمر كالهيولى الأولى**) فإنّها تقبل امورا غير متناهية بل جميع الامور.

ثم إنّ المصنف﴿ بعد ما ذكر قوة الشيء المنفعل ذكر قوة الفاعل فقال (**و قوة الفاعل مثل القابل في كل ما مرّ بلا تفاضل**) فيجوز أن تكون محدودة علي أمر واحد و قد تكون علي امور كثيرة محدودة كقوة المختارين علي ما يختارونه و قد تكون علي جميع الامور كالقوة الالهية أنه عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[١] كما قال (**و ما يكون مبدأ التأثير**) و هو قوة الفاعل (**فقد يكون مبدأ الكثير و قد يكون مبدأ الواحد**) و هما اما أن يكونا (**عن شعور، أو لا عن شعور، فاعلمن**) فالأقسام أربعة و أشار إليها المصنف﴿ بقوله (**ففاعل الواحد عن ادراك ما هو كالنفوس للافلاك**) فإنّها مدركة لأفعالها شاعرة بها (**و عادم الشعور مما قد مضي**) يكون علي قسمين فإنّها اما أن تكون صورة مقومة و اما أن تكون فاقدة لها و الثاني يسمّي بالعرض كالحرارة للنار و البرودة للماء كما أشار إليه المصنف (**ان فقد التقويم**) أي لم تكن الصورة مقومة (**يدعي عرضا**).

ثم إنّ الصورة إن كانت مقومة لمبدأ التأثير فهو اما بسيط و اما مركب (**و في البسيط إن يكن مقوماً كالماء و النار طبيعة سما**) فإنّ الصورة النارية و المائية مقومة للنار و الماء فهذه الصورة تسمى طبيعية (و) تسمي (**صورة نوعية إن كان في مركب كما يراه الفلسفي**) و ذلك مثل الطبيعة المبردة المردة الـتي في الافيون و المسخنة في الفرفويون هذا كله في الفاعل الواحد (**و فاعل الكثير عن شعور**) له بأفعاله **فهو**

---

١. البقرة: ٢٠ و ١٠٦ و ١٠٩ و ١٤٨ و... .

(**كقدرة الحيوان في المشهور**) فإنّ له قوة للشرب و الأكل و الحمل و الجماع و غيرها (**و منه**) أي من فاعل الكثير (**ما كان بلا التفات**) و شعور لأفعاله (**و ذاك مثل قوة النبات**) إذ لا شعور له بأفعاله الصادرة المختلفة عنه.

ثم إنّ القوة لايمكن أن تكون مقولة علي هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأنّ بعض اقسامها صور جوهرية و بعضها أعراض و لايمكن أن تكون الأعراض و الجواهر مشتركة في وصف جنسي و يجب ان تعلم ان خصوصية الفعل إنما تأتي من ناحية الاسباب الخارجية من غير ان تستند إلى القوة و نسبة القوة إلى الفعل نسبة التشكيك فإن كانت القوة فاعلية كانت هي المرتبة الشديدة بالنسبة إلى الفعل و هو اضعف بالنسبة إليها و إن كانت القوة انفعالية كانت النسبة بالعكس و الفعل اشد من القوة[۱].

---

۱. حاشية العلامة الطباطبائي علي *الاسفار* (ج۳، ص۷).

سبق القوة علي الفعل و عدمه

الفعل مشروط بنفس القــدرة ليس بــسبقها عليــه عــبرة
و إن تكن ســابقة بالــذات بل بالزمان دائــم الاوقــات
و ليس سبقها عليـــه يقتــضي في صـــفه القـــوة للتـــبعض
إذ ليـــست القـــوة ايجابيـــة بـــل مـــا يقابـــل الفعليـــة
و لا تقـــاس القـــوة الفعليـــة بالانفعاليـــــة في المعيـــــة
إذ ما به القوة و الفعــل معــاً في الانفعاليــــة لم تجتمعــــا
و الـــسبق للقـــوة لاينـــافي تقدم الفعل لـــدى الانـــصاف
إذ قوة الشيء علي شيء لهــا فعليتـــان مبـــدأ و منتـــهى

الشرح

قال في *الاسفار*[1]: «زعمت طائفة ان القدرة يجب أن يكون مقارنة للفعل و استبعد الشيخ ذلك فقال في الهيات الشفاء القائل بذلك القول كأنه يقول ان القاعد ليس يقوى علي القيام أي لايمكن في جبلته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة غير قوي علي أن يرى و علي أن يبصر في اليوم الواحد مراراً فيكون بالحقيقة اعمى» انتهى كلامه رفع مقامه.

و استدل الاشعري علي معيّة القدرة للفعل اولا بأنّ القدرة عرض قائم بالقادر و من كيفياته النفسانية و العرض مطلقاً لايبقي زمانين فلو كانت القدرة قبل الفعل لانعدمت حال الفعل من جهة أنها عرض و العرض لايبقي زمانين فلو انعدمت حال الفعل لزم وجود المعلول مع عدم علته فلابدّ ان نقول بكونها مع الفعل و ثانياً أنه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكناً لكنه محال أو يقال لو وجد القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان الفعل مقدوراً فيه بالنسبة إلى تلك القدرة و التالي باطل، أما الملازمة فظاهرة إذ لا قدرة بدون المقدور و اما بطلان التالي فلأنّ الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكناً فيه فلابدّ أن يكون واقعاً فيه فيكون الحالة السابقة التي فرضناها حالة سابقة علي الفعل غير الحالة السابقة بل هي حال الفعل و هذا خلفٌ محال لأنّ كون المتقدم علي الفعل مقارناً له يستلزم اجتماع النقيضين أعني كونه متقدماً و غير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلايكون ممكناً إذ

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٣، ص٨.

الممكن لايستلزم المستحيل بالذات و إذا لم يكن الفعل ممكناً قبله لم يكن مقدوراً قبله فلاتكون القدرة عليه موجودة حينئذٍ و لاشك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لايتصور نتعين أن تكون وهو المطلوب و يرد علي الأوّل بأنّ قول المستدل و العرض لايبقي زمانين باطل اذ العرض في الزمان الثاني عين العرض في الزمان الأوّل و إن كان في وجود عرضي أكمل من الأوّل بناءً علي الحركة الجوهرية فإنّ الأعراض علي هذا القول من مراتب وجود الجوهر و حيث كان الجوهر بناءً علي الحركة الجوهرية يتكامل تدريجاً بمعني ليس بعد لبس لا لبس بعد خلع حتي يكون من باب الكون و الفساد فالعرض أيضاً تابع له في هذا المعني و اما بناءً علي عدم وجود الحركة في الجوهر كما هو المشهور بين الاقدمين من الحكماء فوجود العرض في الآن الثاني يكون مثل الأوّل فيكون من باب تجدد الأمثال و هذا لايدل علي أنّ القدرة لاتكون قبل الفعل و يرد علي الثاني أنه خلاف الوجدان لانه حاكم علي وجودها قبل الفعل كما عرفت من كلام الشيخ في الهيات الشفاء ولا يلزم من ذلك أن يكون الفعل قبل وقوعه ممكناً إذ القدرة السابقة علي الفعل مما لايسلتزم الوقوع فالقاعد متمكن من القيام و يقع منه القيام بعد تحقق الارادة و مقدماتها لا أنه بمجرد القدرة يتحقق القيام.

فإن قلت: كيف يكون القيام مقدوراً قبل تحقق الارادة و مقدماتها مع أنه حينئذٍ عاجر عنه لعدم وجود سائر الشرايط، قلت: ان القاعد ليس بعاجز عن القيام إذ امتناع القيام إنما نشاء من عدم اختياره و ارادته و الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار. نعم؛ لاريب في لزوم القدرة مع الفعل و اشتراطها فيه و اما كونها سابقة علي الفعل فهو غير معتبر لا أنه معتبر عدمه و لايصح أن تكون موجودة قبله و هذا ما أشار إليه المصنف بقوله (**الفعل مشروط بنفس القدرة ليس بسبقها عليه عبرة و إن تكن سابقةً بالذات**) لأنّها من أجزاء العلة و العلة بجميع أجزائها متقدمة ذاتاً علي المعلول (**بل بالزمان دائم الأوقات**) إذ ما من فعل يصدر من الفاعل إلا و قد يكون مسبوقاً بقدرته كما يشهد به الوجدان ثم إنّ صاحب *الملخص* قال: «**ان مبدأ التغير ان كملت** جهات مبدئيته و مؤثريته وجب أن يوجد معه الاثر و استحال تقدمه علي الاثر و

حينئذٍ يصح أن يقال ان القدرة مع الفعل و إن لم تكمل ذلك و لم تخرج بالكلية إلى الفعل لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة علي الفعل بل بعض القوه ـ إلى أن قال ـ و إذا امكن تأويل كلام القوم علي الوجه الذي فصلناه فأيّ حاجة بنا إلى التشنيع عليهم و تقبيح صورة كلامهم»[1]

(و) فيه أنه (**ليس سبقها**) أي سبق القدرة (**عليه**) أي علي الفعل (**يقتضي في صفه القوة للتبعض**) كما يظهر من كلام صاحب *الملخص* فيما إذا لم يكن القوة التي وجد تمام المؤثر بل بعضه (**إذ ليست القوة**) التي هي محل الكلام قوة (**ايجابية**) التي تكون للفاعل التام الفاعلية حتي يقال بتبعضها فيما إذا لم يوجد تمام المؤثر بل بعضه (**بل**) الذي يكون محل الكلام (**ما يقابل الفعلية**) الذي يصحبه الامكان و ظاهر أنه ليس فيه تبعّض و هو سابق علي الفعل و الحاصل ان التمامية و التبعض إنما يفرض فيما إذا كان محل الكلام هو القوة الايجابية فإنّها اما تامة و اما ناقصة ولكنه خارج عن محل الكلام فإنّ محل الكلام هو ما يقابل القوة الفعلية الايجابية و هو اولا يكون قبل الفعل دائماً و ثانياً أنه يصاحب الامكان و يلازمه و ثالثاً ليس فيه تبعض و تجزئة فإنّه أمرٌ بسيط لا مركب فكيف يتحقق فيه التبعض.

إن قلت: قد ذكرت ان القوة الفعلية لاتنفك عن الفعل بل هي معه و اما القوة الانفعالية فهي تنفك عن الفعل و سابقة عليه و هذا كما في المني فإنّ فيه قوة انفعالية بقبول الإنسانية و هي قبل الفعل فما هو الفرق بينهما حيث يكون الأوّل مع الفعل و الثاني قبله، قلت: الفرق واضح و ذلك لأنّ في القوة الانفعالية كما في القوة التي تكون للمني لايجتمع القوة مع الفعل إذ المني الذي فيه قوه الإنسان غير الإنسان و الفعل يزيل تلك القوة عنه و هذا بخلاف القوة الفعلية فإنّها يجتمع مع الفعل فالقوة علي القيام تجتمع مع القيام لانه مشروط بها فهي تكون بحسب الزمان مجتمعة مع القيام كما أشار إليه بقوله (**و لا تقاس القوة الفعلية بالانفعالية في المعية إذ ما به القوة و الفعل معاً في الانفعالية لم تجتمعا**) لأنّ القوة الانفعالية تضاد الفعل و الضدان لايجتمعان

---

١. فخرالدين الرازي؛ *المباحث المشرقية*؛ ج١، ص٣٨٢، «الفصل الثالث في احكام القدرة».

و هذا بخلاف القوة الفعلية أي القوة علي الفعل فإنّها ليست مضادة للفعل بل بينهما كمال الملائمة و المناسبة فلايجوز قياس أحدهما بالاخر.

ثم اعلم ان المصنف لما فرغ من مبحث تقدم القوة علي الفعل شـــرع في مـــا إذا تقدم الفعل علي القوة و أن هذا لاينافي تقدم القوة علي الفعل فقال (**و السبق للقوة**) علي ما عرفت (**لاينافي تقدم الفعل لدى الانصاف**) علي القوة بوجوه من التقـــدم (**إذ قوة الشيء علي شيء لها فعليتان مبدأ و منتـــهى**) اما فعليته بحسب المبدأ فهو إنما يكون لوجوده في مادة من المواد كما في القوة الإنسانية التي في المني فإنّه لو لم يكـــن المـــني موجوداً لم يتحقق فيه الكمالات الموجبة لصيرورته إنساناً فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلاً في مادة جوهرية لأنّها عرض و العرض لايتحقق في الأعيان إلا بوجـــود الجوهر و اما فعلية القوة بحسب المنتهى فهي بوصولها إلى الفعلية كصيرورة المني إنساناً فتقدم الفعل علي القوة فإنما هو بحسب المبدأ و تقدم القوة علي الفعل فإنما هو بحسب المنتهى فلامنافاة بين الاعتبارين و تقدم الفعل علي القوة إما أن يكون تقدماً بالعلية و إما أن يكون تقدماً بالطبع و إما بالشرف و إما بالزمان و إما بالحقيقة.

في تعريف الماهية و لواحقها

ماهية الشيء كما نراه　　　　　　هو المقول في جواب ماهو

الشرح

و اما تعريفها فهو ما ذكره بقوله (**ماهية الشيء كما نراه**) و نذهب إليه (**هو المقول في جواب ماهو**) و هذا التعريف تعريف للماهية بالمعنى الأخصّ و اما الماهية بالمعنى الأعمّ أعني ما به الشيء هوهو فهي تعّم جميع الموجودات و يطلق عليه تعالي أيضاً.

ثم اعلم ان الواقع في جواب ماهو اما معنى اللفظ كما إذا سئل بما عن الغضنفر فيجاب أنه اسدّ و قواميس اللغات هي المتعهدة بالتعاريف اللفظية هذه هي المرحلة الأولي عن الأسئلة و إذا تصورت معنى اللفظ اجمالاً فزعت نفسك إلى المرحلة الثانية و هي تصور ماهية معنى اللفظ أي تطلب تصور ماهية المعنى أي تطلب تفصيل ما دلّ عليه الاسم اجمالاً لتمييزه عن غيره في الذهن تمييزا تاماً فتسأل عنه بكلمة ما فتقول ما هو و هذه (ما) تسمى الشارحة لأنّها يسأل بها عن شرح معنى اللفظ و الجواب عنه يسمّي شرح الاسم و بتعبير اخر التعريف الاسمي و الأصل في الجواب أن يقع بجنس المعنى و فصله القريبين معاً و يسمّي الحد التام الاسمي و يصح أن يجاب بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها أو بأحدهما منضماً إلى الجنس البعيد أو بالخاصة منضمة إلى الجنس القريب ولكنها توصف جميعاً بالاسمي و إذا حصل لك العلم بشرح المعنى تفزع نفسك إلى المرحلة الثالثة و هي طلب التصديق بوجود الشيء فتسأل عنه بهل البسيط و تسمي هل البسيطة فتقول «هل وجد كذا؟» أو «هل هو موجود؟».

ما الحقيقيّة

و ليس دعوي الحصر في الجواب — عـــن الحقيقيـــة بالـــصواب
إذ ليس شرح اللفظ معنى الشارحة — كما به تقضي النصوص الواضحة
و هي مع الوجـــود بالحقيقـــة — موسومة بالـــذات و الحقيقـــة
و كلها من خـــارج المحمـــول — يوصف بالثاني مـــن المعقـــول
و إنهـــا واجـــدة في ذاتهـــا — لمحـــض ذاتهـــا و ذاتياتهـــا
و ماسواها ليس عين الـــذات — و لا مقومـــا لهـــا كالـــذاتي
فـــصحّ ســـلب المتقـــابلات — سلباً بسيطاً من مقام الـــذات
و قيـــل لا تقييـــد للـــسلوب — و إنمـــا التقييـــد للمـــسلوب
فهذه السلوب غـــير موجبـــة — رفع النقيضين و لو في المرتبـــة
لكن في العـــوارض الذاتيـــة — يقدم السلب علـــي الحيثيـــة
و ليس حيثية كـــل عـــارض — حيثيـــة الـــذات بلامعـــارض

الشرح

ثم إنّ المرحلتين الاخيرتين أي الثانية و الثالثة يتعاقبان في التقدم و التأخر فقد تتقدم الثانية علي حسب ما رتبناهما و هو الترتيب الذي يقتضيه الطبع و قد تتقدم الثالثة و ذلك عندما يكون السائل من أوّل الامر عالماً بوجود الشيء المسئول عنه أو أنه علي خلاف الطبع قدم السؤال عن وجوده فاجيب و حينئذٍ إذا كان عالماً بوجود الشيء قبل العلم بتفصيل ما اجمله اللفظ ثم سأله عنه (بما) فإنّ هذه تسمي ما الحقيقية و الجواب عنها نفس الجواب عن ما الشارحة بلا فرقٍ بينهما إلا من جهة تقدم الشارحة علي العلم بوجوده و تأخر الحقيقية عنها و إنما سميت حقيقية لأنّ السؤال بها عن الحقيقة الثابتة و الحقيقة باصطلاح المناطقة هي الماهية الموجودة و الجواب عنها يسمّي تعريفاً اسمياً قبل العلم بالوجود و لذا قالوا الحدود قبل الهليات البسطة حدود اسمية و هي باعيانها بعد الهليات تنقلب حدودا حقيقية و اما المرحلة الرابعة و هي طلب التصديق بثبوت صفة أو حال للشيء و يسأل عنه بهل أيضاً ولكن تسمي هذه هل المركبة لانه يسئل بها عن ثبوت شيء لشيء بعد فرض وجوده و اما المرحلة الخامسة و هي طلب العلة إما علة الحكم فقط أي البرهان علي ما حكم به المسئول في الجواب عن هل أو علة الحكم و علة الوجود معاً لتعرف السبب في حصول ذلك الشيء واقعاً و يسأل لأجل كل من الغرضين بكلمة (لم) الاستفهامية فتقول لطلب علة الحكم و علة الوجود معاً «لم كان المغناطيس جاذباً للحديد؟» كما لو كنت قد سألت «هل المغناطيس جاذب للحديد؟» فأجاب المسئول بنعم فإنّ حقك ان تسئل عن العلة فتقول (لم)[1].

---

١. راجع: محمدرضا المظفر؛ *المنطق*؛ ج١، ص٨٥-٨٧.

و ظهر مما تقدم ان ما لطلب تصور ماهية الشيء و تنقسم إلى الشارحة و الحقيقية **(و ليس دعوى الحصر)** أي حصر ما **(في الجواب عن الحقيقية بالصواب)** كما يظهر من الحكيم السبزواري حيث قال «بان الماهية تقع جواباً عن ما الحقيقية» و ذلك لانه‌ؒ جعل معنى ما الشارحة مترادفاً لشرح اللفظ و هو غير صحيح **(إذ ليس شرح اللفظ معنى الشارحة كما به تقضي النصوص الواضحة)** إذ قد صرح المنطقيون بأنّ ما الشارحة إنما يسئل به عن الماهية حداً أو رسماً **(و هي)** أي الماهية **(مع الوجود بالحقيقة موسومة بالذات و الحقيقة)** أو (تدعى باسم الذات و الحقيقة) كما في بعض النسخ و علي هذا فلا يطلق الذات و الحقيقة علي العنقاء لانه غير موجود في الخارج بل يطلق عليه الماهية فالماهية أعمّ من الذات و الحقيقة **(و كلها)** أي كل من الماهية و الذات و الحقيقة **(من خارج المحمول يوصف بالثاني من المعقول)** فالسواد مثلاً ماهية خاصة و هو اللون القابض لنور البصر و ليس ورائها في الخارج شيء آخر يحاذي الماهية المطلقة أو الذات و الحقيقة المطلقتين و لعل الوجه في كونها منها هو أنها تعرض لما تصدق عليه في العقل و كذا كون الإنسان مثلاً ماهية أي مقولا في جواب ماهو أمر لا يعقل إلا عارضاً له في الذهن و الحاصل ان في قضية الإنسان ماهية الذي يكون له ما يحاذي في الخارج هو الإنسان الذي هو موضوع لتلك القضية و ليس ما بازائها محمولها في الخارج شيء فهو من المعقولات الثانية الفلسفية بناء علي إصالة الوجود و اعتبارية الماهية **(و إنها)** أي الماهية **(واجدة في ذاتها لمحض ذاتها و ذاتياتها و ماسواها)** أي ما سوى الذات كالوجود و العدم و الوحدة و الكثرة و الكلية و الجزئية و غيرها **(ليس عين الذات و لا مقوما لها كالذاتي)** فالماهية من حيث هي لا موجودة و لا معدومة و لا واحدة و لا كثيرة و ... بمعنى ان جميع هذه الامور خارجة عن ذاتها و ذاتياتها فهي لا تقتضي الوجود و العدم و خلوها عنهما ليس من باب ارتفاع النقيضين كما تنقدح احياناً في اذهان بعض من غير المتدربين بالعلوم العقلية و إلى ذلك أشار المصنف‌ؒ بقوله **(فصحّ سلب المتقابلات سلباً بسيطاً من مقام الذات)** و لا يلزم منه ارتفاع النقيضين و اوضح ذلك بعض المعاصرين مد ظله العالي (المصباح)

بقوله ان معنى خلو الماهية عن الوجود و العدم عدم اقتضائها بما هي هي لشيء منهما و نقيض عدم اقتضاء الوجود ليس اقتضاء العدم بل هو عدم ذلك العدم الذي ينطبق علي اقتضاء الوجود و كذا نقيض عدم اقتضائها للعدم هو اقتضائها له لا عدم اقتضائها للوجود فارتفاع النقيضين في ما نحن فيه إنما هو بارتفاع الاقتضاء و اللااقتضاء لا بارتفاع اقتضاء الوجود و اقتضاء العدم[1] و قد أورد عليه بانه خارج عن مصب الاشكال فإنّ الاشكال إنما كان متوجهاً بالنسبة إلى ارتفاع الوجود و العدم و الجواب متوجه إلى ارتفاع اقتضاء الوجود و اقتضاء العدم و فيه أنه إذا لم يكن فيها اقتضاء بالنسبة إلى الوجود و العدم فلامحالة لايكون ارتفاعهما من باب ارتفاع النقيضين عن مرتبة الماهية فإنّ الوجود و العدم ليسا في مرتبة الماهية لخروجهما عن ذاتها و ذاتياتها فكيف يرتفع النقيضان في مرتبة ذاتها حتى يقال أنه من باب ارتفاع النقيضين و اجيب عن الاشكال بوجه آخر و هو ما أشار إليه المصنف‌ﷺ بقوله (**و قيل لا تقييد للسلوب و إنما التقييد للمسلوب فهذه السلوب غير موجبة رفع النقيضين و لو في المرتبة**) لأنّ نقيض كل شيء في مرتبة من المراتب رفعه فيها بأن تكون المرتبة ظرفاً للمنفي لا للنفي فنقيض رفع المقيد بالمرتبة عدم رفع المقيد بتلك المرتبة و هذا لايوجب ارتفاع النقيضين و ليس نقيضه الرفع المقيد حتى يكون السلب مقيداً و المسلوب مطلقاً فإنّ هذا يستلزم ارتفاع النقيضين و توضيح ذلك ان قيد المرتبة أي مرتبة ذات الماهية اما أن يكون قيداً للسلب النقيضين في المسلوب فإذا قلنا الإنسان ليس في المرتبة بكاتب مطلقاً أي في جميع مراتب الواقع حتى بحسب الخارج يكون نقيضه الإنسان ليس في المرتبة بلا كاتب مطلقاً كذلك و من الواضح ان ذلك يوجب ارتفاع الكتابة و اللا كتابة مطلقاً و هذا من ارتفاع النقيضين و علي الثاني لايلزم منه ذلك فإذا قلنا «الإنسان ليس بكاتب في المرتبة» يكون نقيضه «الإنسان ليس بلاكاتب في المرتبة»، فواضحٌ ان الأوّل صادق إذ معناه ان الكتابة ليست في مرتبة

---

۱. محمدتقي المصباح اليزدي؛ *تعليقة على النهاية*؛ ص۱٤۸.

الذات و داخلة فيها و الثاني كاذب لأنّ معناه أنها داخلة في ذات الإنسان فلم يرتفع النقيضان و حيث ان قيد المرتبة قيد للمسلوب في قولنا «الإنسان ليس بكاتب و لا لاكاتب» في المرتبة لايلزم منه ارتفاع النقيضين و الله سبحانه هو الهادي.

ثم اعلم ان عوارض الماهية علي قسمين؛ الأوّل ما يكون عارضاً لذاتها أي يعرضه مع الوجود لابشرط الوجود كمفهوم الوجود و الوحدة و الامكان و نحوها، الثاني ما يكون عارضاً لذاتها بشرط الوجود كالكتابة و الحركة و نحوهما و أشار المصنف بقوله (**لكن في العوارض الذاتية يقدم السلب علي الحيثية**) إلى أنه لو كان العرض من القسم الأوّل فلابدّ أن يقدم السلب علي الحيثية فإذا اردنا مثلا سلب الوجود عن الماهية نقول «الإنسان ليس من حيث هو إنسان بموجود» و لايقال «الإنسان من حيث هو إنسان ليس بموجود» و الفرق بينهما هو أنّ في الأوّل تكون الحيثية جزء من المحمول و يكون السلب وارداً عليه من تلك الحيثية أي ليس له الوجود الخاص بأن تكون حيثية الوجود حيثية الإنسان و يكون الوجود عيناً له أو جزءاً له و ان لم يخل من الوجود بنحو العروض و إن شئت قلت إنّ الحيثية حينئذٍ جزء من المحمول و يتوجه النفي إلى القيد و يفيد ان الإنسان ليس له الوجود الخاص بأن تكون حيثية الوجود حيثية الإنسان و يكون الوجود عيناً أو جزءاً له و ان لم يخل من الوجود بنحو العروض للمساوقة بينهما و أما في الثاني أعني ما إذا قيل «الإنسان من حيث هو إنسان ليس بموجود» فإنّ قيد الحيثية جزء من الموضوع حينئذٍ لا من تتمة المحمول فلا يتوجه النفي إلى الوجود بنحو خاص أي وجود يكون عيناً أو جزءاً له مطلقاً فيلزم أن يكون الإنسان من حيث هو أي نفسه خالياً عن الوجود مطلقاً و نفسه نفسه و هو باطل إذ لايمكن خلو الإنسان المحيّث بحيثية الذات عن مطلق الوجود و نحوه مما لايجوز أن يكون مجرداً عنه بحدّ ذاته بوجه أصلاً كالامكان و الوحدة و الشيئية و غيرها من عوارض الماهية نفسها و كذا يقال في الامكان لأنّ الممكن في مرتبة ذاته ممكن لاينفك عنه الامكان الذاتي في تلك المرتبة لكن ليست حيثية ماهية الإنسان مثلاً حيثية ذلك العارض بأن يكون عينها أو جزئها فإذا قلنا الإنسان ليس

من حيث هو بممكن بتقديم السلب يتوجه النفي إلى الامكان بنحو خاص أعني كونه عيناً أو جزءاً فلايلزم أن يكون الإنسان خالياً عن الامكان مطلقاً و هذا بخلاف عكسه فإنّه يلزم منه ذلك و هو باطل أيضاً.

و قد يقال في فائدة تقديم السلب غير ذلك فقيل ان في صورة التأخر يكون القضية للايجاب العدولي و تفتقر إلى وجود الموضوع مع أنّ الموضوع في مرتبة الماهية الخالية عن الوجود و قيل حينئذٍ تفيد القضية ان هذا السلب ثابت لها في ذاتها فكأنّك قلت: «الإنسان من حيث هو إنسان شيء هو اللا كاتب» مثلاً و هو باطل كما أشار إليه الشيخ حيث قال: «فان سئلنا سائل و قال: أ لستم تجيبون و تقولون أنها ليست كذا و كذا و كونها ليست كذا و كذا غير كونها إنسانية بما هو إنسانية، فنقول: انا لا نجيب أنها من حيث هو إنسان ليست كذا بل نجيب أنها ليست من حيث إنسانيته كذا.»[1]

و قيل يراد من تقديم السلب علي الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالايجاب في لوازم الماهية.

و ذهب الحكيم الهيدجي في تعليقته علي شرح المنظومه[2] إلى أنه لا فرق بين تقديم السلب علي الحيثية أو تأخيره بلافرق بين عوارض الوجود و عوارض الماهية فالماهية من حيث هي هي أي باعتبار نفسها ليست إلا هي بمعنى ان شيئاً من اللواحق مطلقاً ليس نفسها أو جزئها ثم إنا قد ذكرنا ان عوارض الماهية علي قسمين عوارض الذات و عوارض الوجود أي عوارض الماهية بشرط الوجود و أشار إليه المصنف بقوله (**و ليس حيثية كل عارض حيثية الذات**) لأنّ بعض العوارض عوارض للوجود (**بلامعارض**) أصلاً فإنّ الحيثيات للماهية مختلفة.

---

١. ابن‌سينا؛ *الالهيات الشفاء*؛ ص١٩٩.

٢. الهيدجي؛ *التعليقة علي شرح المنظومه*؛ ص٢٥٠.

اعتبارات الماهية

الشيء إن قيس إلى سواه		له اعتبارات بمقتضاه
و هي بشرط الشيء أو بشرط لا		أو لا بشرط الشيء فيما عقلا
و ليس معنى اللابشرط المقسمي		إلا المقيس منه دون المبهم
و المبهم الخالي عن القياس		الى سوى الذات بلا التباس
و اللابشرط ليس بالمقسم قط		إلا بتلك الاعتبارات فقط
و ما هو القسمي منه مطلق		عما عداها و به يتفرق
هو الطبيعي بقول الحكماء		لا ما يسمّي مقسماً أو مبهماً
و ليس ذهنياً كما قد اشتهر		إذ ليس الاعتبار قيد المعتبر
و الاعتبارات لها المقابلة		لا كل ما يكون الاعتبار له
و للطبيعي حصص عينية		تطابق الموصوف بالكلية
و في الوجود تابع لها و في		لوازم الوجود أيضاً فاعرف
و هو بنفسه له الكلية		في الذهن لا الهوية الذهنية
و لاتقاس الحصة العينية		في الصدق و التطبيق بالذهنية
إذ موطن التطبيق في العقل فقط		و ليس للخارج حظ منه قط

الشرح

(**الشيء**) أي الماهية (**إن قيس إلى سواه**) أي إلى ما يقارنها من الخصوصيات (**له اعتبارات**) ثلاث (**بمقتضاه**) أي مقتضى ما سواه (**و هي بشرط الشيء**) و هو أن تؤخذ الماهية بما هي مقارنةٌ لما يلحق بها من الخصوصيات فتصدق علي المجموع كأخذ ماهية الإنسان بشرط كونها مع خصوصيات زيد فتصدق عليه (**أو بشرط لا**) و هو أن تؤخذ وحدها و هذا علي وجهين أحدها أن يقصر النظر عما عداها بأن اعتبر تجردها عما عداها لا عدم اعتبار ما عداها و هذا هو المراد من بشرط لا في مباحث الماهية و الآخر أن تؤخذ وحدها بحيث لو قارنها أيّ مقارن مفروض كان زائداً عليها غير داخل فيها فتكون موضوعة للمقارن المفروض غير محمولة عليه (**أو لا بشرط الشيء فيما عقلا**) و هي أن لاتؤخذ معها شيء من المقارنة و اللا مقارنة بل تؤخذ مطلقة من غير تقييد بنفي أو اثبات.

ثم أنه ذهب بعض من الفلاسفة الاجلاء و بعض من الاصوليين إلى أنّ الماهية المهملة و الماهية لابشرط مقسمي اصطلاحان لمعني واحد و هو باطل عند المصنف﷫ فلذا قال (**و ليس معنى اللابشرط المقسمي إلا المقيس منه**) للاعتبارات الثلاث المتقدمة.

و من هنا سمّي مقسماً لها (**دون المبهم**) أي الماهية المهملة إذ من الواضح ان الماهية لاتخلو عن حالتين و هما أن ينظر إليها مقيسةً إلى ما هو خارج عن ذاتها و أن ينظر إليها بما هي هي، غيرُ مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها و لا ثالث لهما و في الحالة الأولي لايخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاث و في الحالة الثانية تسمّى الماهية المهملة و من الواضح أن الثانية مباينة لها و قسيمة لها، فكيف يصحّ أن تكون مقسماً

لها و لايصحّ أن يكون الشيء مقسماً لاعتبارات نقيضه لأنّ الماهية من حيث هي ـــ كما اتضح معناها ـــ ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير و الاعتبارات الثلاث ملاحظتها مقيسة إلى الغير كما قال **(و المبهم)** هو **(الخالي عن القياس إلى سوى الذات بلا التباس و اللا بشرط ليس بالمقسم قطّ إلا بتلك الاعتبارات فقط)** هذا مضافاً إلى أنّ الحالة الثانية اعتبارٌ ذهني له وجودٌ مستقل في الذهن فكيف يكون مقسماً لوجودات ذهنية أُخرى مستقلة و المقسم يجب أن يكون موجوداً بوجود أحد أقسامه و لا يعقل أن يكون له وجودٌ في مقابل وجودات الأقسام و إلا كان قسيماً لها، لا مقسماً و عليه فنحن نسلم ان الماهية المهملة معناها اعتبارها لابشرط ولكن ليس هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمي فإنّ لهم في لابشرط علي هذا ثلاث اصطلاحات الأوّل لابشرط أيّ شيء خارج عن الماهية و ذاتياها و هي الماهية بما هي هي التي يقصر النظر علي ذاتها و ذاتياتها و هي الماهية المهملة الثاني لابشرط مقسمي و هو الماهية التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاث أي الماهية المقيسة إلى خارج ذاتها و المقصود بلاشرط هنا لابشرط شيء من الاعتبارات الثلاث أي لابشرط اعتبار بشرط شيء و اعتبار بشرط لا و اعتبار اللابشرط لا ان المراد بلابشرط هنا لابشرط مطلقاً من كل قيد و حيثية و ليس هذا اعتبارا ذهنياً في قبال هذه الاعتبارات بل ليس له وجودٌ في عالم الذهن الا بوجود واحد من هذه الاعتبارات و لاتعيّن له مستقل غير تعيناتها و إلا لما كان مقسماً الثالث لابشرط قسمي و هو الاعتبار لثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها فاتضح ان الماهيه المهملة شيء و اللابشرط المقسمي شيء آخر كما اتضح أيضاً ان الثاني لامعني له لأنّ يجعل من اعتبارات الماهية علي وجه يثبت حكم للماهية باعتباره أو يوضع له لفظ بحسبه[1] و ظهر بما ذكرنا معنى قول المصنف **(و ما هو القسمي منه مطلق عما عداها)** فلايقاس إلى غيره **(و به يتفرق)** عن اللابشرط المقسمي فإنّه مقيس إلى الأقسام الثلث و اللابشرط القسمي **(هو الطبيعي بقول الحكماء لا ما يسمّي مقسماً أو مبهماً)** و هذا ردٌّ علي الحكيم السبزواري حيث ذهب

---

١. محمدرضا المظفر؛ *اصول الفقه*؛ ج١، ص١٧٥-١٧٧.

إلى أنّ الكلي الطبيعي هو اللابشرط المقسمي حيث قال في منظومته[١]:

«و لابشرط كان لاثنين نمي — من أوّل قسم و ثاني مقسم

و هو بكلي طبيعي وصف — و كونه من كون قسميه كشف»

و استدلّ عليه بأنّ اللابشرط القسمي غير موجود في الخارج و الكلي الطبيعي موجود فيه فلايمكن أن يكون غير الموجود هو الموجود و اما اللابشرط المقسمي فهو موجود في الخارج و الكلي الطبيعي أيضاً كذلك و فيه أن الكلي الطبيعي هي الماهية التي يحكم فيها علي الطبيعة و لايكون ناظرة إلى تلك الاعتبارات و هذا بخلاف اللابشرط المقسمي فإنّه ينظر فيه إلى الاعتبارات المذكورة و الكلي الطبيعي يستحيل أن يكون مقسماً لها.

هذا مضافاً إلى أنّ اللابشرط القسمي ــ كما عرفت ــ هو ان لا يشترط معها شيء من المقارنة و اللامقارنة بل تؤخذ مطلقة من غير تقييد بنفي أو اثبات. نعم، لو كان اللابشرط القسمي هو المقيد باللابشرطية لم يكن موجودا في الخارج مع أنّ ما ليس موجودا في الخارج هو اللابشرط المقسمي لانه القدر المشترك بين الماهية بشرط لا التي لاتكون موجودة في الخارج و بين بشرط شيء و لابشرط و القدر المشترك بين الموجود في الخارج و غير الوجود فيه غير موجود فيه لا محالة مع أنّ الكلي الطبيعي موجود فيه و أما ان الكلي الطبيعي ليس الماهية المبهمة فواضح لأنّ الماهية المبهمة هي الماهية من حيث هي لا كلية و لا جزئية و أما الكلي الطبيعي فيلاحظ فيه وصف الكلية باعتبار أنّ له أفراداً كثيرة و إن كان الحكم فيه علي نفس الطبيعة دون الأفراد و بهذا يفترق عن القضية الحقيقية التي يكون مصبّ الحكم فيها علي الأفراد المقدرة المفروضة الوجود و قد قدّمنا البحث عن ذلك في موطنه من هذا الشرح.

ثم إنّ الحكيم السبزواري و غيره لما ذكروا ان اللابشرط القسمي أمرٌ ذهني غير موجود في الخارج أجاب عنه [المصنف] بقوله (**و ليس ذهنياً كما قد اشتهر إذ ليس الاعتبار**) أي اعتبار اللابشرطية فيه (**قيد المعتبر**) كما ان سائر الاعتبارات

---

١. محقق سبزواري؛ شرح *المنظومة*؛ ج٢، ص٣٣٨، «غرر في اعتبارات الماهية ...».

للماهية أيضاً كذلك. توضيح ذلك ان الموضوع في جميع الاعتبارات ذات الماهية المعتبرة ولكن لابقيد الاعتبار بمعنى أن الموضوع في بشرط شيء الماهية المقترنة بذلك الشيء لا المقترنة بلحاظه و اعتباره و في ماهية بشرط لا الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه و في لابشرط الماهية غير الملاحظ معها الشيء و لا عدمه لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء و عدمه و إلا لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شيء فقط أي بشرط اللحاظ و الاعتبار. نعم، هذه الاعتبارات هي المصححة لموضوعية الموضوع علي الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم لا أنها مأخوذة قيداً فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية لأنّ اعتبار الماهية من حيث هي هي أيضاً اعتبار ذهني و مما يقرب ذلك أي كون الاعتبار مصححاً لموضوعية الموضوع لا مأخوذاً فيه مع أنه لابد منه عند الحكم بشيء أن كل موضوع و محمول لابد من تصوره في مقام الحمل و الا لاستحال الحمل ولكن هذه اللابدية لاتجعل التصور قيداً للموضوع و المحمول و إنما التصور هو المصحّح للحمل و بدونه لايمكن الحمل. ثم أنه يظهر من عدم كون الاعتبارات الثلث قيداً للمعتبر ان المقابلة تكون بين الاعتبارات الثلاث كما قال (**و الاعتبارات لها المقابلة لا كل ما يكون الاعتبار له**) و هو الماهية. نعم؛ لو كانت تلك الاعتبارات قيداً للمعتبر تتحقق المقابلة بين نفس المعتبرات فتصير كلها اموراً ذهنية كما هو واضح

ثم لما ذكر ان اللابشرط القسمي هو الكلي الطبيعي اراد أن ينبه علي أنّ له حصصاً عينية فقال (**و للطبيعي حِصَصٌ عينية**) و المراد من الحصص هو أفراد الكلي المضافة إلى الطبيعة بحيث تكون الاضافة كالمعني الحرفي داخلة في الأفراد و المضاف إليه و هو الطبيعة خارجاً عنها (**تطابق**) تلك الحصص العينية ما هو (**الموصوف بالكلية**) أي الكلي الطبيعي لأنّ الماهية الكثيرة الأفراد تصدق علي كل واحد من أفرادها و تحمل عليه بمعنى ان الماهية التي في الذهن كلما ورد فيه فرد من أفرادها و عرض عليها اتحدت معه و هذه الخاصة هي المسمّاة بالكلية (**و**) الطبيعي (**في الوجود تابع لها**) أي للحصص (**و**) كذا (**في لوازم الوجود أيضاً**

فاعرف و هو) أي الطبيعي **(بنفسه له الكلية في الذهن)** بمعنى أن الطبيعي إنما يوصف بالكلية باعتبار نفسه لا باعتبار كونه في الذهن و قائماً فيه فإنّه بهذا الاعتبار أمرٌ جزئي فهو بالحمل الأوّلي كلي و بالحمل الشائع جزئي **(لا الهوية الذهنية)** فإنّه بهذا الاعتبار أمرٌ متشخص في الخارج لأنّ للصفات القائمة بالنفس خارجية بحسبها و من المعلوم ان الوجود في أيٍّ وعاء كان مساوق للتشخص و التشخص ملازم للجزئية قال في *الاسفار*[1] و الحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره إنما يكون بامر زائد علي الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه، لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني[2] فإنّ كل وجود متشخص بنفس ذاته و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبي عن تجويز الاشتراك فيه و ان ضم إليه الف مخصص فإنّ الامتياز في الواقع غير التشخص إذ الأوّل بالقياس إلى المشاركات في أمر عام و الثاني باعتباره في نفسه حتى أنه لو لم يكن له مشارك لايحتاج إلى مميز زائد مع أنّ له تشخصاً في نفسه ثم إنّ الموجود من الكلي في كل فرد غير الموجود منه في فرد آخر بالعدد و لو كان الموجود منه في الأفراد الخارجيه واحداً بالعدد كان الواحد كثيراً بعينه و هو محال و كان الواحد متصفاً بصفات متقابلة و هذا معنى قولهم ان نسبة الماهية إلى أفرادها كنسبة الآباء الكثيرين إلى اولادهم لا كنسبة الواحد إلى اولاده الكثيرين فالماهية كثيرة في الخارج بكثرة أفرادها. نعم؛ هي بوصف الكلية و الاشتراك واحدة موجودة في الذهن و بعبارة أُخرى الكلية خاصة ذهنية تعرض الماهية في الذهن إذ الوجود الخارجي العيني مساوق للشخصية، مانع عن الاشتراك فالكلية من لوازم الوجود الذهني للماهية كما ان

---

۱. صدرالمتألهين، *الاسفار*؛ ج۲، ص۱۰.

۲. قال صدرالمتاهين أيضاً في *الشواهد الربوبية*: «الحق أنه لا يحصل إلا بالوجود كما ذهب إليه المعلم الثاني» (*الشواهد الربوبية*؛ ص۱۱۳، حكمة عرشية) (منه رحمه الله).

الجزئية و الشخيصه من لوازم الوجود الخارجي و إن قلت: فما تقول في القوالب و النقوش حيث ينطبق كل قالب و نقش علي امور كثيرة كما ينطبق الماهية الذهنية علي حصصها المتكثرة، قلت: أجاب عنه المصنف بقوله **(و لاتقاس الحصة العينية)** من الماهية الخارجية **(في الصدق و التطبيق)** علي أفراده **(بالذهنية إذ موطن التطبيق في العقل فقط)** فهو من أعمال الذهن حيث يطبق الماهية الذهنية علي أفرادها الخارجية **(و ليس للخارج)** والعين **(حظ منه)** أي من التطبيق **(قط)** لأنّ التطبيق معناه حمل الماهية الواحدة الكلية في الذهن علي جميع أفراده كما إذا قيل زيد إنسان و عمرو إنسان و بكر إنسان و هكذا ... فالإنسان الموجود في الذهن علي وجه الكلية يطبّق علي أفراده بماله من المفهوم العام و ليس التطبيق بهذا المعنى الكلي بحسب المفهوم موجوداً في النقوش و القوالب إذ ليست تلك النقوش و القوالب الا اشياء جزئية في الخارج قابلة للانطباق علي امور جزئية تتحقق بها في الخارج.

ثم أنه فرقٌ بين التطبيق بالمعنى المذكور و التردّد بين الأفراد و ذلك كالشبح المرئي من بعيد بحيث لايتميز كل التميز فيتردّد بين أن يكون مثلاً هو زيداً أو عمراً أو خشبة منصوبة أو مجسمة أو غير ذلك و ليس إلا واحد من المحتملات و كالدرهم الممسوح المردد بين الدراهم المختلفة و ليس إلا واحدا منها إذ لو كان مثل التطبيق يلزم ان لايكون مصداق الماهية الكلية الا واحداً من الأفراد و لكذبت القضايا الكلية و الضرورة تدفعه و علي هذا فالحق ان الكلية و الجزئية لا زمان لوجود الماهيات فالكلية لوجودها الذهني و الجزئية لوجودها الخارجي.

بعض أحكام أجزاء الماهية

ان الهيولى هي عــين الجــنس — من حيث ذاتها بغــير لــبس
كذلك الصورة عين الفــصل — لا فرق ما بينهما في الأصــل
و الفــرق بينــها بالاعتبــار — و منه الاخــتلاف في الآثــار
فمبدأ الجــنس الطبيعــي إذا — لوحظ لابشرط جنساً أخــذا
و هي هيولى إن يكن بشرط لا — و مبدأ الفصل كما قد فــصلا
و ليس للواحد مــن جنــسين — عَرْضاً بلاريب و لا فــصلين
و ربمــا لايعلــم المقــوم — بل قال قــوم لايكــاد يُعلــم
فلازم الفصل مكان الفــصل — يؤخذ تعريفــاً بــه للاصــل
و ربمــا يوضــع لازمــان في — موضع فصل الشيء إذ لم يعرف
و لازم الفصل يسمّي المنطقي — و هو اصطلاحاً غير ما في المنطــق
و مبدء الفصل هو الحقيقــي — كجوهر النفس علي التحقيق

الشرح

و المراد من أجزاء الماهية هنا الجنس و الهيولى و الصورة و الفصل، فقال (**إن الهيولى هي عين الجنس من حيث ذاتها بغير لبسٍ**) كما في الحيوان فإنّه كما يكون جنساً لأنواعه يكون جزء هيولانياً لها (**كذلك الصورة عين الفصل لا فرق ما بينهما في الاصل**) كما في الناطق فإنّه كما يكون فصلاً مميّزاً للماهية عن مشاركاته في الجنس القريب أو البعيد فكذلك يكون صورة مقومة للنوع فلذا ذكر المنطقيون ان الفصل إذا نسب إلى ما يميزه فمقوم (**و الفرق بينها**) أي بين هذه الأربعة (**بالاعتبار**) من حيث اللابشرطية و البشرط اللائية (**و منه**) أي من هذا الفرق الاعتباري (**الاختلاف في الآثار**) كالحمل فإنّ المادة لاتحمل علي مجموع أجزاء الماهية لأنّ المفروض أنها اُخذت بشرط لا، أي بشرط أن تكون وحدها بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه فيكون جزءاً لذلك المجموع مادةً له، متقدماً عليه في الوجودين، فيمتنع حمله علي المجموع لانتفاء شرط الحمل و هو الاتحاد في الوجود و أما الجنس فيؤخذ لابشرط شيء بأن يتصور معناه مع تجويز كونه وحده و كونه لاوحده بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل علي المجموع و علي نفسه وحده و الماهية المأخوذة كذلك تكون اُمراً قابلاً للمقولية علي اشياء كثيرة مختلفة الماهيات فيتحصل بما ينضاف إليه فيتخصص به و تصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنساً و المنضاف إليه الذي قوّمه و جعله أحد تلك الأشياء فصلاً فالحيوان مثلاً إذا اخذ بشرط ان لايكون معه شيء و ان اقترن به ناطق مثلاً صار المجموع شيئاً مركباً من الحيوان و الناطق و لا يقال له حيوان كان مادة و إذا اخذ لابشرط أن يكون معه شيء و ان لايكون كان جنساً فالحيوان الأوّل جزء

الإنسان متقدم عليه في الوجود و الثاني جنسه.[1] هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء و إلى ما ذكرنا أشار المصنف‌ؒ بقوله (**فمبدأ الجنس الطبيعي إذا لوحظ لابشرط جنساً أخذا و هي هيولى إن يكن بشرط لا و مبدأ الفصل كما قد فصلا**) إذا اُخذ لابشرط كان فصلاً و إن اُخذ بشرط لا كان صورةً (**و ليس للواحد**) أي لماهية نوعية واحدة (**من جنسين عَرْضاً**) أي في عرض واحد و رتبة واحدة بأن لايكون أحدهما جزء للآخر (**بلا ريب**) و إشكال (**و لا فصلين**) في مرتبة واحدة بأن يكونا قريبين بأن كان مميزاً للماهية عن المشاركات في الجنس القريب كالناطق فإنّه فصلٌ قريب للإنسان لانه إنما يميزه عن مشاركاته في جنسه القريب و هو الحيوانم. نعم، يمكن أن يكون لنوع واحد فصلان بعيدان كالنامي و المتحرك بالارادة فإنّهما يميزان ماهية الإنسان عن بعض مشاركاته في الجسمية و الجسم جنسٌ بعيد (**و ربّما لايعلم المقوّم**) أي الفصل الحقيقي (**بل قال قومٌ لايكاد يعلم**) و حيث يكون كذلك (**فلازم الفصل مكان الفصل يؤخذ تعريفاً به**) أي باللازم (**للأصل**) أي للفصل الحقيقي (**و ربما يوضع لازمان**) من لوازم الفصل (**في موضع فصل الشيء إذ لم يعرف**) الفصل قال في *الاسفار*[2] ان ما يذكر في التعاريف بازاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل لوازم و علامات للفصول الحقيقية فالحساس و المتحرك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلاً للحيوان بل فصله كونه ذا نفس درّاكة متحركة و ليست الدرّاكية و المتحركية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه و شعبه لكن الإنسان ربما يضطرّ لعدم الاطلاع علي الفصول الحقيقية أو لعدم وضع الأسامي لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم و العلامات، فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري أو الاضافة الادراكية و إلا لزم تقوّم الشيء من المقولات المتباينة و قد تحقق عندهم ان الشيء الوحداني لا يندرج تحت مقولتين إلا بالعرض بل الفصل في الحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الامور و هكذا في نظائره (**و لازم الفصل يسمّى المنطقي**)

---

١. راجع: صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٢، ص١٨، «فصل ٤ في الفرق بين الجنس و المادة ...».

٢. المصدر، ج٢، ص٢٥.

«كالناطق أو النطق للإنسان فإنّه لازم الفصل الحقيقي إذ لو أُريد منه النطق الظاهري كان كيفاً مسموعاً و لو أُريد النطق الباطني أي درك الكليات كان كيفاً أو اضافة و انفعالاً و كلها أعراض لاتقوم الجوهر النوعي و لاتحصّل الجوهر الجنسي و مثله الصاهل و الناطق و الحساس و المتحرك بالارادة و غيرها و قد تقرر ان الشيء غير معتبر في المشتقات و لاسيّما الفصول» كما في *شرح المنظومة*[1] **(و هو اصطلاحاً غير ما)** هو المشهور **(في المنطق)** «لأنّ ذلك نفس الفصل و الفصليّة و المراد بالمنطقي هنا ما يوضع في حدّ الشيء و هو ما يعرضه الفصل المنطقي بذلك المعنى، فيسمّى المعروض باسم العارض اللازم» كما في *حاشية شرح المنظومة*[2].

قال بعض الاكابر[3] في توضيح هذه الاصطلاحات ما هذا لفظه: «الفضل اما حقيقي و اما منطقي و المنطقي علي قسمين، فمنه منطقيّ مشهوري و هو مفهوم الفصل و قد قالوا إنّ مفهوم الفصل فصلٌ منطقي و معروضه فصل طبيعي و المجموع عقلي و المراد بمفهوم الفصل المعرف بالكلي المقول في جواب أيّ شيء هو في جوهره و المراد بمعروض هو الماهية التي تعرضه الفصلية حين ما تقول الناطق فصل أي كلّي يقال في جواب السؤال عن الإنسان بأنه أيّ شيء هو في جوهره و منه منطقي غير مشهوري و هو لازم الفصل الحقيقي كالحساس للحيوان و الناطق للإنسان فإنّ الناطق ليس فصلاً حقيقياً.»[4]

(و مبدء الفصل) المنطقي المعروف بالفصل الاشتقاقي **(هو الحقيقي)** و إنما سمي بالاشتقاقي لانه ملزوم له و الملزوم مبدأ للازمه فالمراد بالمشتق هنا ليس ما هو المصطلح عند أهل العربية بل المراد منه هاهنا هو العنوان الحاكي و بالمشتق منه هو العنوان المحكي عنه **(كجوهر النفس علي التحقيق)** ككون الإنسان ذا نفس ناطقة و كون الفرس ذا نفس صاهلة و كون الحيوان ذا نفس حساسة.

---

۱. المحقق السبزواری؛ *شرح المنظومة*؛ ج۲، ص۳۵٤، «غرر في بعض أحكام أجزاء الماهية ...».

۲. المصدر، ج۲، ص۳۵۲، الحاشية ۷.

۳. محمدتقي الآملي.

٤. محمدتقي الآملي؛ *درر الفوائد*؛ ص۳۱۷.

ان حقيقة النوع فصله الاخير

شيئية الشيء بعـــين الـــصورة　　و فصله الأخـــير بالـــضرورة
و كــــل ذاتياتـــه الطوليـــة　　مطوية في الـــصورة النوعيـــة

الشرح

(**شيئية الشيء بعين الصورة و فصله الأخير بالضرورة**) فلذا قال الشيخ «صورة الشيء ماهيته التي هو بها ما هو»[1] (**و كل ذاتياته الطولية مطوية في الصورة النوعية**) فالنفس الناطقة التي هي الفصل الاخير في الإنسان لما كانت بسيطة الحقيقة و البسيط جامع لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته كانت الناطقة مشتملة علي وجودات الجوهر و الجسم المعدني و النامي و الحساس و المتحرك بالارادة بنحو البساطة و الوحدة.

و السرّ في ذلك أنّ كلّ تالٍ فيه جميعُ كمالات المتلوّ مع شيءٍ زائد لأنّ المتغيرات الطولية في الصعود و الاستكمال يكون علي نحو اللبس بعد اللبس للمادة، لا الخلع بعد اللبس، كما في الانقلابات في السلسلة العرضية، فينتهي الاستكمال إلى تمامية الفصل الأخير و هو جامع بنحو اللفّ و الرتق جميع الكمالات التي كانت فيما دونه بنحو النشر و الفتق و يقوي علي ما يقوي القوى الأُخرى عليه لانه تمامها و التام يجمع فعليات الناقص و يفعل فعله، كما افاده الحكيم السبزواري في حاشيته علي شرح *المنظومة*[2].

---

١. راجع: المحقق السبزواري؛ شرح *المنظومة*؛ ج٢، ص٣٥٨، «غرر في أن حقيقة النوع فصله الأخير ...».

٢. المصدر، ص٣٥٦، الحاشية ٥.

كيفية التركيب في الأجزاء الحدية

تعــدّد الأجــزاء في المركبــة　　في الذهن ثابت كما في المرتبة
و هكذا في العين لكن بالعرض　　ولا كذا البسيط ذاتاً كالعرض

الشرح

اعلم انهم اختلفوا في أنه هل يمكن الاتيان بالحدّ أي بتركيبه من الجنس و الفصل القريبين أم لا، قد يقال بالثاني و ذلك لامكان عدم الاطلاع بذاتي من ذاتيات الشيء و لصعوبة تميز الاجناس و الفصول من اللوازم العامة و الخاصة فالوفاء باعطاء الحدود الحقيقية حقوقها صعب جداً و لهذا عدلوا في أكثر المواضع عن الحدود إلى الرسوم المؤلفة من الخواص و قال في حكمة الاشراق: «ان الاتيان علي الحد كما التزم به المشائون غير ممكن و صاحبهم (يعني ارسطوطاليس) اعترف بصعوبة ذلك»[1].

ثم أنهم اختلفوا علي القول بامكانه بأنّ المفاهيم الذاتية المتغايرة في الذهن بحسب أنفسها و وجوداتها صور لشيء واحد بسيط في حدّ ذاته أو لأشياء متعددة الماهيه و علي التقدير الثاني هل توجد تلك الماهيات المتعددة بوجودات مختلفة أو بوجود واحد فهذه ثلاثة اقوال و زاد صدرالمتألهين قولاً رابعاً و هو ان ماهية الأجزاء العقلية غير متحققة في العين لا بنحو الوحدة و لا بنحو الكثرة بناءً علي إصالة الوجود ففي الخارج ليس الا نحو وجود ينتزع منه العقل لأجل التنبّه بمشاركات أقلّ أو أكثر مفاهيم خاصةً و عامةً فإذا حصل زيد في العقل بمعونة الحس و شاهد معه عمرواً و بكراً و خالداً مثلاً حصل له استعداد حصول الإنسان و إذا شاهد معه الفرس و البقر مثلاً حصل الحيوان و إذا شاهد معها الشجر حصل الجسم النامي و هكذا و ليست متحققة في العين إلا بالعرض و إليه ينظر ما قيل من ان الفصول الحقيقية انحاء الوجودات و إلا فالفصل حداً لماهيات و

---

١. السهروردى؛ ***حكمة الاشراق*** (مجموعه مصنفات، ج٢)؛ ص٢١، «١٥ قاعدة اشراقية».

الكليات الخمس و إنما خصه بالفصل لأنّ الجنس ماهية ناقصة مبهمة متحصلة بالفصل و شيئية الشيء بالصورة التي هي مأخذا لفصل، هكذا أوضحه الحكيم السبزواريﷺ في حاشية علي *شرح المنظومة*[1] و حاصله ان ماهية الأجزاء العقلية غير متحققة في الخارج رأساً فلا تكون ماهيةً حتى يبحث عن وحدتها و تعددها بل التحقق للوجود بناءاً علي اصالته وإلي هذا القول أشار المصنفﷺ بقوله (**تعدّد الأجزاء في المركبة في الذهن ثابتٌ كما في المرتبة**) أي في مرتبة من الواقع فالأجزاء التي تكون في مرتبة الذات أي ما يحصل من نفس ذاته كالجسمية و الشجرية و الحيوانية و الناطقية للإنسان فإنّها تحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذات الوجود فالذاتي موجود بالذات أي متحد مع ما هو الموجود اتحاداً ذاتياً (**و هكذا**) تعدّد الأجزاء (**في العين**) ثابتٌ (**لكن بالعرض**) أي بعرض الوجود لأنّ الوجود لما كان هو المتحقق بالذات فلاماهية في العين و راء الوجود فجميع تلك الصور الذهنية متحققة في الخارج، ذاتيةً كانت المفاهيم الذهنية أو عرضية إلا ان ما ينتزع و يحكي عن مقامه الأوّل تسمّى ذاتيات و ما ينتزع و يحكى عن مقامه الثاني يسمّى عرضيات و بذلك يظهر الفرق بين هذا القول و سائر الاقوال لابتنائها علي وجود تلك المفاهيم في العين (**ولا كذا البسيط ذاتاً كالعرض**) فإنّ أجزائه العقلية لاتكون موجودة في الخارج حتى بالعرض بل هي امور اعتبارية عقلية و هذا الاعتبار اعتبار صادق بحسب مرتبة من الواقع فإنّ العقل حيث يلاحظ السواد يرى أنه لون و اللون أمرٌ مبهم يصدق علي البياض و غيره ولكن يعتبر له فصل و هو كونه قابضاً ولكن ليس هذان الجزءان موجودان في العين كسائر الاجناس و الفصول بل اعتباران عقليان و السرّ في ذلك كما يظهر من *الاسفار*[2] ان المعاني المأخوذة عن الماهيات إذا كان بعضها ناقصاً في ذاته و مبهماً و بعضها بخلاف ذلك و يكون اقتران بعضها إلى بعض كاقتران قوة إلى ضعف أو كمال إلى نقص فلايستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة غير بسيطة فالأعراض امور بسيطة ليس لها إلا أجزاء عقلية اعتبارية.

---

١. المحقق السبزواری؛ *شرح المنظومة*؛ ج٢، ص٣٦١-٣٦٢، الحاشية ٣.

٢. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٢، ص٢٧.

خواص الأجزاء

السبق للجزء علي الكل وجب   و ذاك علة الغناء عن السبب

و ســـبقه في عـــالم التقـــرر   و هو ملاك السبق بـــالتجوهر

فباعتبار الذهن يـــدعي بيّنـــا   و باعتبار العين صـــفه الغـــني

و الكل مع أجزائـــه بالاســـر   واحـــدة ذاتـــاً بغـــير نكـــر

و باعتبـــارٍ لهمـــا التغـــاير   بالسبق و اللحوق و هو ظاهر

و اللابشرط دائم السبق علي   كل الذي بشرط شيء عُقِـــلا

الشرح

قال المحقق الطوسي في *التجريد*[1]: «و المركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً و عدماً بالقياس إلى الذهن و الخارج و هو علة الغناء عن السبب فباعتبار الذهن بيّن و باعتبار الخارج غني» و إلى ذلك أشار المصنف‌ؒ بقوله (**السبق للجزء علي الكل وجب**) فالفاعل إذا أوجد الإنسان فقد أوجد الحيوان قبله لأنّ المركب إنما يتركب من أجزاء فلابدّ من تقديم الأجزاء علي الكل (**و ذاك**) أي وجوب سبق الجزء علي الكل (**علةُ الغناء عن السبب**) لانه إذا أوجد الإنسان فقد أوجد الحيوان و لايحتاج إلى علة أُخرى غير علة وجود الإنسان فالمراد من استغنائه عن السبب استغناوه عن سبب آخر غير سبب وجود الإنسان لا أنه غير محتاج إلى السبب مطلقاً (**و سبقه**) أي سبق الجزء علي الكل إنما يكون (**في عالم التقرّر**) الماهوي (**و هو**) أي السبق المذكور (**ملاك السبق بالتجوهر**) فالحيوان سابقٌ بحسب التجوهر علي الكل و هو الإنسان (**فباعتبار الذهن**) أي تصور الإنسان في الذهن (**يدعي**) ذلك الجزء (**بينا**) لأنّ كل من أدرك حقيقة الإنسانية فقد أدرك الحيوانية و يظهر من ذلك أنّ ثبوت الحيوانية للإنسانية أمرٌ بديهي (**و باعتبار العين صفه**) أي صف ذلك الجزء (**بالغنى**) عن العلة فعلة وجود الإنسان في الخارج علة لوجود الحيوان فيه و مع ذلك لايحتاج وجوده إلى علة أُخرى.

إن قلت: كيف تقولون بسبق الجزء علي الكل مع أنّ الكل عين اجزائه فلذا

---

۱. نصيرالدين الطوسي؛ *تجريد الاعتقاد*؛ ص۱۲۳، «انقسام الماهية الى بسيط و مركب».

استشكل شارح *المقاصد*[١] علي تقدم العلة التامة المشتملة المادة و الصورة علي **معلولها** المركب منها ضرورة ان جميع أجزاء الشيء نفسه و إنما التقدم لكلّ منها، قلت: **قد** أجاب المصنف عنه بقوله (**و الكل مع أجزائه بالأسر**) أي بحسب ذات المجموع لابحسب المعروضية للهيئة الاجتماعية (**واحدة ذاتاً بغير نكر**) و من هذه الحيثية لا تقدّم و لا تأخّر لأنّ الذات في الكل مع الأجزاء بالأسر شيء واحد (**و**) لكن (**باعتبارٍ**) أي باعتبار آخر و هو اعتباره الكلّ و وصف الاجتماع أي بحسبه لا بحسب ذات المجموع (**لهما التغاير بالسبق و اللحوق و هو ظاهرٌ**) فنفس ذوات الأجزاء بتمامها بالأسر شيءٌ سابق و تلك الأجزاء مع الحيثية المعروضية للهيئة الاجتماعية شيء آخر و هو لاحق و متأخّر. فيجاب بهذا التقدم و التأخر الاعتباري عن الاشكال، فالكلّ عبارةٌ عن الماهية بشرط شيء أي بشرط الهيئة الاجتماعية و الجزء عبارة عن اعتبار لابشرط أي لا بشرط عن الهيئة الاجتماعية (**و**) من المعلوم ان (**اللابشرط دائم السبق علي كلّ الذي بشرط شيء عُقِلا**).

هذا ما ذكره المشهور في دفع الاشكال المتقدم و فيه نظرٌ لأنّ مجرد اعتبار الشيء لابشرط و اعتبار نفس ذلك الشيء بشرط شيء لايوجب ملاك السبق و اللحوق أو سبق الجزء أو الأجزاء علي الكل و قد تقدم من المصنف ان الموضوع للاعتبارات نفس المعتبر لا معه مع لحاظ الاعتبار و حينئذٍ لايحصل اثنينية في المقام حتي يحصل بها تقدم و تأخر لأنّ الاعتبارات كلها امور متقابلة عرضية و لايكون أحدها سابقاً علي الآخر.

---

١. جرجاني؛ شرح *المواقف*؛ ج٤، ص١٠٥، «المقصد الاول تصور احتياج الشيء الى غيره ضرورى ...».

لزوم الحاجة بين أجزاء المركب

لابـــد في المركـــب الحقيقـــي   من نحو وحدة علي التحقيـــق
فالافتقار بـــين جزءيـــه بـــدا   إذ كل فعلـــين لـــن يتحـــدا
و صحة الحمل لأجل الوحدة   لا لاعتبار اللابشرط وحـــده

الشرح

(**لابدّ في المركب الحقيقي من نحو وحدة علي التحقيق**) و علامته هي أن يترتّب علي الكل اثرٌ مغاير مع الآثار المترتبة علي الأجزاء، كالياقوت المركب من العناصر الذي اثره تفريح القلب و هو غير آثار العناصر و هذا بخلاف التركيب الاعتباري فإنّ إمارته أن يكون أثره مجموع الآثار المترتبة علي الأجزاء، كفتح البلد الذي هو أثر العسكر، إذ الفتح عبارةٌ عن قلع قوة العدو و إقامة الفاتحين مقامهم و هو ينحلّ إلى عدة أفعالٍ كلُ واحد منها قائمٌ بواحد من آحاد العسكر و مجموع هذه الأفعال هو الفتح و هذا هو الفرق بين المركب الحقيقي و بين المركب الاعتباري بحسب مقام الاثبات و اما بحسب مقام الثبوت فهو ما ذكره بقوله (**فالافتقار بين جزءيه بدا**) فهو يحصل من اجتماع أُمورٍ بينها فعل و انفعال و احتياج و افتقار يكون بعضُها مؤثراً في بعض و بعضُها متأثراً عن بعض، كالماهية المركبة من الجنس و الفصل و الجسم المركب من المادة و الصورة (**إذ كل فعليَين لن يتحدا**) كما في الحجر الموضوع بجنب الإنسان حيث لا ربط بينهما و حينئذٍ لم يحصل بينهما وحدة فلم يتحقق تركيب حقيقي بينهما أيضاً (**و صحة الحمل**) بين أجزاء المركب (**لأجل**) هذه (**الوحدة**) الناشئة عن الربط و الحاجة بين اجزائه كما في حمل الجنس علي النوع (**لا لاعتبار اللابشرط وحده**) فلايصح حمل الإنسان علي الحجر و ان لوحظ لابشرط لانه لا وحدة بينهما فنحتاج في الحمل إلى أمرين اعتبار اللابشرطية أولاً في الأجزاء و ثانياً تحقق الوحدة بينهما.

التشخص

ان الوجود ما به التــــشخص　　و لايكـــاد غـــيره يُـــشخِّص

اذ غــــيره ماهيـــــة كليــــة　　فضمها لايقتضي الشخــصية

بل يقتضي التميز و التحصصا　　به التميز فــارق التشخــصا

فلانري شخصاً من الــذوات　　ما لم يكن مشخصاً بالــذات

الشرح

(**ان الوجود ما به التشخص و لايكاد غيره**) أي غير الوجود (**يشخص، اذ غيره ماهيـــةٌ كليةٌ فضَمُّها**) **إلى** ماهية أُخرى (**لايقتضي الشخصية**)، فكما ان ماهية الإنسان بذاتها لا كلية و لا جزئية كذلك ماهية الأين و غيرها، فلايحصل من انضمام كلي إلى كلـــي جزئيٌ ما لم يضع الوجود الحقيقي قدمه في البين (**بل يقتضي**) الضمّ المذكور (**التميز و التحصصا**) و (**به**) أي بهذا الاقتضاء (**التميز فارق التشخصا**) كما في الإنسان الضاحك فيحصل به التميز عن الإنسان غير الضاحك و مع ذلك لايمنع صدقه علي كثيرين و هذا بخلاف التشخص فإنّ المتشخص في الوجود لايصدق علي كـــثيرين (**فلانـــري شخصاً من الذوات**) في الخارج (**ما لم يكن مشخصاً بالذات**) فالتشخص للمتــــشخص إنما يكون بحسب ذاته و نفسه من غير اعتبار كونه مضافاً إلى شيء آخر و اما التميز فهو يضاف دائماً إلى مشاركاته في أمر عام كما في الإنسان الضاحك.

أنحاء التشخص و أقسامه

مـــا كـــان ماهيتـــه هويتـــه	ففي مقـــام ذاتـــه شخـــصيته
كواجب الوجود بالذات فقط	و ليس للممكن حظ منه قـــط
إذ الوجود فيه و الشخـــصيته	كلاهمـــــا يغـــــاير الماهيـــــة
و اختلفت مراتـــب الممكـــن	في حاجتها إلى التشخص اعرف
فبعـــــضها مجـــــرد الامكـــــان	يكفيـــه كـــالعقول بالبرهـــان
و بعضها لايقتـــضي القبـــولا	إلا مع الامكـــان و الهيـــولى
مثـــل المـــدبرات للافـــلاك	نفوســـها الكليـــة الزواكـــي
و بعضها الآخـــر يحتـــاج إلى	مخصصات غير ما قد فـــصلا
و مثل المواليد مـــن العناصـــر	و هي ثلاثة بحـــصر الحاصـــر
و النوع في هذا الاخير منتشر	و عندهم في الاولين منحـــصر

الشرح

(**ما كان ماهيته هويته**) و انيّته (**ففي مقام ذاته شخصيته كواجب الوجود بالذات فقط، و ليس للممكن حظٌ منه قطّ، إذ الوجود فيه**) أي في الواجب تعالي (**و الشخصيته كلاهما يغاير الماهية**). حاصله ان واجب الوجود جلّ و علا حقيقته عين الوجود، فيكون ذاته عين التشخص لا أنّ التشخص أمرٌ زائد عليها، لأنّ الزيادة إنما تتحقّق إذا كان له ماهية غير الإنيّة كسائر الماهيات، حيث ان الوجود زائدٌ عليها و عارض لها و الواجب تعالي مجده ليس كذلك.

(و) اما غيره تعالي من الموجودات فقد (**اختلفت مراتب الممكن في حاجتها إلى التشخص**) ف (**اعرف**) ذلك بالبيان التالي (**فبعضها مجرد الامكان يكفيه**) لفيضان الوجود و التشخص عليه (**كالعقول**) الفعالة الثابتة، (**بالبرهان**) فإنّ ماهياتها ليست بذواتها شخصية الا ان مجرد امكانها الذاتي يكفي في فيضان التشخص عليها (**و بعضها لايقتضي القبولا إلا مع الامكان و الهيولى، مثل المدبرات للأفلاك نفوسها الكلية الزواكي**) و وجوداتها وجودات ابداعية لأنّ الابداع هو كون وجود الشيء غير مسبوق بالمادة (**و بعضها الآخر يحتاج إلى مخصصات غير ما قد فصّلا**) أي الامكان و الهيولى يلحقها حتى يتقرب القابلان العقلي و هو الامكان و الخارجي و هو المادة بنسكهما التكوينية إلى استحقاق تشخص بعد تشخص و موهبة بعد موهبة و إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها[1] (و) ذلك (**مثل المواليد من العناصر و هي ثلاثة**) المعدن و

---

١. النحل: ١٨.

النبات و الحيوان المولدة عن تأثير الأفلاك غير فلك الأفلاك في العناصر الاربعة: الماء و النار و الهواء و التراب (**بحصر الحاصر**) من قدماء علماء علم الطبيعية (**و النوع في هذا الأخير منتشر**) و غير متناه لأنّ فيه تلاحق الاستعدادات غير المتناهية بالهيولى باعتبار الصور المتعاقبة فإذا انضمّ إلى هذا القابل غير المتناهي في الانفعال وجود الفاعل غير المتناهي في الأفعال استمرّ نزول البركات و انفتح أبواب الخيرات إلى غير النهاية (**و عندهم في الاولين منحصر**) اما في الأوّل فلأنّ تكثر أفراد نوع واحد بالمادة القابلة للفلك و لواحقها و العقول مجردة عنها فلاتقبل التكثر.

لايقال: ما المانع من صدور مجردين علي نحو الابداع بحيث يكونان مشتركين في ماهية نوعية و يكون امتيازهما بالهذيه أي هذا الفرد و ذاك بلاحاجة إلى مخصّص آخر، لانا نقول: أنهما بعد فرض كون نسبتهما إلى الفاعل متساوية و ماهيتهما في الامكان الذاتي واحدة فخصوصية هذه أو تلك لابدّ لها من مخصّص غير ذات الفاعل و امكان القابل، و مع عدم المخصص يكون تخصيص أحدهما بهذا و ذاك بهذا تخصيصاً من غير مخصص، و بعبارة أوضح إذا كان للشيء مشارك من نوعه يجب أن يكون له امتياز عنه و هو يحتاج إلى مميز غير ذات النوع و الفاعل فإنّ نسبة الفاعل و الماهية النوعية اليهما علي السواء فلو لم يكن ما به يمتاز عما يشاركه في نوعه من مكان أو زمان أو وضع أو كم أو نحوها يكون لا محالة نوعه منحصراً في فرده.

و اما في الثاني فلامتناع الفك عليها لأنّ انتشار الأفراد إنما هو بمادة قابلة للفك كما في الماء، فإنّ مادته قابلة للانتشار بالفك و الفصل، فلو لم يقبلهما لكان متصلاً واحداً فيكون شخصاً واحداً لأنّ الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية فالمتصل الواحد شخص واحد لامحالة و مادة الأفلاك غير قابلة عندهم للوصل و الفصل و الكون و الفساد و الاحالة و الاستحالة و المانع فيها عن قبول هذه الامور هو الصور النوعية منها. هكذا قيل[1].

---

۱. محمدتقى الآملي؛ *درر الفوائد*؛ ص۳۳۱.

الوحدة و الكثرة

عينيـــة الوحـــدة للوجـــود　　مشهودة عند أُولي الـــشهود

فهي تـــدور حيثمـــا يـــدور　　و لايساوي النـــور إلا النـــور

و لاتنـــافي وحـــدة الهويـــة　　تعـــدّد المفهـــوم لا الماهيـــة

و ليس صدقه علـــي الكـــثير　　صدقاً حقيقيا لـــدى البـــصير

بل الحقيقـــي علـــي الآحـــاد　　غـــيره بفـــرض الاتحـــاد

و هي من الكثرة في التعقـــل　　أعرف كـــالكثرة في التخيـــل

إذ كثرة المحسوس في الخيـــال　　و العقل للوحدة و الارســـال

فصح ما في كتب القوم رســـم　　إذ قيل: الوحدة ما لاينقـــسم

الشرح

و هما من الامور العامة كالوجود (**عينية الوحدة للوجود مشهودةٌ عند أُولي الشهود فهي تدور حيثما يدور و لايساوي النور إلا النور**) قال صدرالمتألهين﵀ في *الاسفار*[1] لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي علي معنيين أحدهما المعنى الانتزاعي المصدري أي كون الشيء واحداً و لا شبهة أنه من الامور العقلية التي لاتحقق لها خارجاً و الآخر ما به يكون الشيء واحداً بالذات و يمنع وقوع الكثرة فيها و هذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الأوّل فإنّه من لوازم نفي الكثرة و الوحدة بالمعنى الانتزاعي ظلٌّ للوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع منها من نفس ذاتها و في غيرها لأجل ارتباطه و تعلقه بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية و الهوية الشخصية و الوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار».

و بذلك ظهر ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار إذهما متساويان في الصدق علي الأشياء فكل ما يقال عليه أنه موجود يقال عليه أنه واحد و يوافقه أيضاً في القوة و الضعف فكل ماكان وجوده اقوى كانت وحدانيته أتمّ بل هما متوافقان في اكثر الاحكام و لذلك ربما ظنّ ان المفهوم من كل منهما واحد و ليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لابحسب المفهوم فلذا قال المصنف﵀ (**و لاتنافي وحدة الهوية تعدد المفهوم**) في الذهن أي ان الوجود و الوحدة و إن كانت واحدة بحسب الهوية و المصداق ولكن هذه الوحدة لاتنافي تعددهما بحسب المفهوم في الذهن فلايكونان

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٢، ص٨٨.

مترادفين و هذا كما في الواجب تعالي فإنّ وحدته عين وجوده مع أنهما متعددان بحسب المفهوم كما في سائر صفاته المتحدة مع ذاته المتعالية و أشار بقوله **(لا الماهية)** إلى أنّ وحدة الهوية تنافي تعدد الماهية إذ ليس لهوية واحدة الا ماهية واحدة فالماهيتان المختلفتان بحسب الذات مختلفتان بحسب المصداق كما في الإنسان و الحجر فكيف يكون لهوية واحدة ماهيتان مختلفتان و هذا بخلاف وحدة الهوية مع المفاهيم الكثيرة لأنّ مصداقهما شيء واحد في الهوية فلايجامع التعدد في الماهية.

إن قلت: كيف تقول الوجود يساوق الوحدة مع انا نرى بالعيان أنه يصدق علي الكثير كما في صدق الوجود علي عشرة رجال فلذا ذكر الشيخ في الشفاء[1] و غيره في غيره ان الوحدة مغايرة للوجود لأنّ الكثير من حيث هو كثير موجود و لاشيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد و يظهر من ذلك أنه ليس كل موجود بما هو موجود بواحد، قلت: أجاب عنه المصنفؒ بقوله **(و ليس صدقه)** أي صدق الوجود **(على الكثير)** كصدقه علي عشرة رجال **(صدقاً حقيقيا لدى البصير بل)** الصدق **(الحقيقي)** إنما يكون **(علي الآحاد)** فموضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلاً من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد إلا بمجرد اعتبار العقل علي التحقيق كما صرح بذلك في *الاسفار*[2] و اما **(غيره)** أي الصدق غير الحقيقي فلايكون علي الآحاد بل هو **(بفرض الاتحاد)** بين الأفراد المتكثرة فيفرض الرجال العشرة شيئاً واحداً فيصدق عليه الوجود الواحد فما دام لم يفرض أمرٌ واحد لايصدق عليه الوجود إلا باعتبار العقل ثم اعلم ان بين الوحدة و الكثرة فرقاً أشار إليه المصنفؒ بقوله **(و هي)** أي الوحدة **(من الكثرة)** أي بالنسبة إليها **(في التعقل أعرف)** و أجلى **(كالكثرة)** كما ان الكثرة أعرف و أجلى **(في التخيل)** اما كون الوحدة أعرف في التعقل فلأنّ الوحدة أمرٌ عقلي و المعقولات امور عامة يتصرف فيها العقل بالتقسيم بأن يتصور أولاً كلاً منها أمراً واحداً ثم يقسمه إلى أقسام و اما كون الكثرة في

---

۱. ابن‌سینا؛ *الالهيات الشفاء*؛ ص۳۰۳.

۲. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج۲، ص۹۱.

التخيل أعرف و مرتسمة في الخيال اولاً فلأنّ ما يرتسم في الخيال أمرٌ محسوس و المحسوس كثير كما قال المصنفﷺ (**إذ كثرة المحسوس في الخيال و العقل للوحدة و الارسال**) ولايخفى ان المراد من كون الوحدة أعرف في التعقل هو كونها اولية التصور عند العقل ثم تحصل الكثرة فيها بالتقسيم كما ان المراد من كون الكثرة في التخيل أعرف هو أنها اولية التصور عند الخيال علي عكس الوحدة ثم يجمعها و يجعلها شيئاً واحداً و لما كانت الوحدة أمراً عقلياً بسيطاً في مقابل الكثرة (**فصح ما في كتب القوم رسم**) و سطر (**إذ قيل: الوحدة ما لاينقسم**) إلى أجزاء و إن كان لها أفراد كما سيأتي في العنوان التالي.

الواحد الحقيقي و تقسيم الوحدة

الواحد الحق لـــدى التحقيـــق أحق باسم الواحـــد الحقيقـــي
إذ جهة الوحدة عـــين ذاتـــه كما عدا الوحدة من صـــفاته
و كل وصـــف نـــاعتي ذاتي مبدئـــه عـــين تمـــام الـــذات
ثم الحقيقـــي علـــي الرســـوم يوصف بالخصوص و العمـــوم
و الواحد الشخصي أعني العددي هو الخصوص الذي به ابتدئ
فمنه مـــا بذاتـــه لاينقـــسم وضعي أو مفارق كما رســـم
و ما هو الوضعي مثل النقطـــة فإنّهـــا بـــذاتها منحطـــة
و العقل و الـــنفس مفارقـــان فكيف بالقـــسمة في الاعيـــان
و منه ما له قبـــول القـــسمة كالجسم والمقدار فاحفظ رسمـــه
فالكم للقسمة ذاتـــاً مقـــتض و الجسم قابل لهـــا بـــالعرض
و ما هـــو الواحـــد بـــالعموم إن كـــان في مرتبـــة التقـــويم
فإنّـــه ذو وحـــدة ذاتيـــة جنـــسية فـــصلية نوعيـــة
و فاقد التقويم يدعي العرضي كضاحك و كاتب و أبـــيض
و الواحد الغير الحقيقي عرف بما لـــه واســـطة إذا وصـــف
و باعتبار الاشتراك في الجهـــة له أســـامٍ عنـــدهم متجهـــة
مجـــانس مماثـــل في الجـــنس و النوع فاحفظه بغـــير لـــبس
ثم مـــشابه مـــساو رسمـــا للكيف و الكم فخذ منظمـــاً
في الوضع والمضاف ما يناسب مـــواز أو مطـــابق مناســـب
ثم الكثير في قبـــال الواحـــد في كل ما مرّ بقـــول واحـــد

الشرح

الواحد له أقسام:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله (**الواحد الحق**) تعالي شأنه (**لدي التحقيق أحــقّ باســم الواحد الحقيقي**) لأنّ الواحد الحقيقي هو ماكان متصفاً بالوحدة بأن تكون الوحــدة صفةً له بنفسه حقيقة كالإنسان الواحد في مقابل ما كانت الوحدة صفة لمتعلقــه و ذلك كالإنسان و الفرس المتحدين في الحيوان و ينتهي لامحالة إلى واحد حقيقــي و يعبر عن الحقيقي بما لايحتاج في اتصافه بالوحدة إلى الواسطة في العروض و هي الــتي يكون العرض عارضاً لها حقيقة و من جهة تعلقها بذيها يــسند عروضــها إلى ذي الواسطة و عن مقابلة و هو غير الحقيقي بما يحتاج إلى الواسطة في العروض.

ثم الحقيقي اما ذات له الوحدة و اما أن يكون عين الوحدة و هو الواحد بما هــو واحد و هو أحق الأشياء بالوحدة الحقة الأصلية كما قالﷺ (**إذ جهة الوحدة عين ذاته كما عدا الوحدة من صفاته**) فإنّها أيضاً عين ذاته المقدسة (**و**) ذلك لأنّ (**كل وصــف ناعتي ذاتي مبدئه عين تمام الذات**) و كماله كالعلم و القدرة و الحياة فإنّ مبدئها عــين كمال الذات و تمامه (**ثم الحقيقي**) أي الواحد الحقيقي بالوحدة غــير الحقــة (**علــي الرسوم يوصف بالخصوص و العموم و الواحد الشخصي أعني العددي هو الخــصوص الذي به ابتدئ**) هنا و الواحد بالعدد هو الذي يحصل بتكرره العدد

(**فمنه**) أي فمن أقسام الواحد بالخصوص (**ما بذاته**) و من حيث طبيعته المعروضة للوحدة (**لاينقسم**) كما لاينقسم من حيث صفة وحدته و ما لاينقسم بذاته و طبيعته إما (**وضعي**) يقبل الاشارة الحسية و يمثل له بالنقطة الواحدة (**أو**) غير وضعي (**مفارق**

كما رسم) و هو اما متعلق بالمادة بوجه كالنفس المتعلقة بالمادة في فعلها و اما غير متعلق بها أصلاً كالعقل **(و ما هو الوضعي مثل النقطة فإنّها بذاتها منحطة)** لأنّها طرف الخط فلذا قيل لا وجود لها حقيقةً لأنّ الطرف أمرٌ عدمي و ما هو كذات كيف يكون قابلاً للقسمة **(و العقل و النفس مفارقان)** عن البدن بالموت **(فكيف بالقسمة في الاعيان)** لأنّ القسمة قوة أو فعلاً إنّما تتحقق إذا كان هناك جسم له كمية فإذا لم يكونا ملازمين للاجسام الخارجية فكيف يقبلان القسمة بحسب ذاتهما.

(و منه) أي و من أقسام الواحد بالخصوص **(ما له قبول القسمة)** بحسب طبيعته المعروضة للوحدة فهو اما بالذات و اما بالعرض و الثاني **(كالجسم)** الطبيعي الواحد من جهة مقداره **(و)** الأوّل كما في نفس **(المقدار)** فإنّ ذاته تقبل الانقسام **(فاحفظ رسمه)** كما قال **(فالكم للقسمة ذاتاً مقتض و الجسم قابل لها)** أي للقسمة **(بالعرض)** أي بسبب عروض المقدار عليه.

هذا كله في الواحد بالخصوص و اما الواحد بالعموم فهو ما أشار إليه بقوله **(و ما هو الواحد بالعموم)** فهو علي قسمين؛ الأوّل فهو **(إن كان في مرتبة التقويم)** أي يكون في مرتبة مقومات الشيء **(فإنّه ذو وحدة ذاتية جنسية)** كانت كالحيوان و **(فصلية)** كالناطق و **(نوعية)** كالإنسان و هذا هو الواحد بالعموم المفهومي و أما الواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية كالوجود المنبسط فلم يتعرض له المصنف **(و)** اما الثاني فهو ما يكون **(فاقد التقويم)** أي لايكون من مقومات الشيء فهو **(يدعي العرضي كضاحك و كاتب و أبيض)** إذ ليس شيء منها مقوّماً للنوع بل هي من أعراضه الخاصة أو العامة هذا كله في الواحد الحقيقي.

الثاني: الواحد غير الحقيقي و هو ما ذكره بقوله **(و الواحد الغير الحقيقي عرف بما له واسطة إذا وصف)** و هو إنّما يتحقق إذا كان هناك أشياء متعددة مشتركة في أمر واحد و هو جهة وحدتها و ظاهر ان جهة الوحدة في الواحد غير الحقيقي هي الواحد الحقيقي و هذا كما في زيد و عمر و بكر فإنّهم واحد في الإنسان، و كما في الإنسان و الفرس فإنّهما واحد في الحيوان، فالإنسان واحد حقيقي و واسطة في

العروض لوحدة زيد و عمرو و بكر و كذا الحيوان واحد حقيقي و واسطة في العروض لوحدة الإنسان و الفرس فالوحدة للإنسان مثلاً وصف له بحاله و لزيد و عمرو و بكر، وصف لهم بحال المتعلق و هكذا في سائر أقسام الوحدة غير الحقيقية (**و باعتبار الاشتراك في الجهة له اسام عندهم متجهة مجانس مماثل في الجنس و النوع**) على الترتيب (**فاحفظه بغير لبس ثم مشابه مساو رسما للكيف و الكم**) علي الترتيب أيضاً (**فخذ منظماً في الوضع و المضاف**) يسمّي (**ما يناسب**) لهما و هو إما (**مواز أو مطابق مناسب**) لهما و قال الحكيم السبزواري[1] في بيان اساميها ما هذا لفظه:

«تجانس تماثل تساوي تشابه تناسب توازي
ان وحد الشيئان جنساً نوعاً كما و كيفا نسبة و وضعاً»

ثم قال[2]: «فاللفّ و النشر مرتّب».

و المصنف بعد ما ذكر أقسام الواحد أشار إلى أقسام الكثير بقوله (**ثم الكثير في قبال الواحد في كل ما مرّ بقول واحد**) توضيح ذلك ان الكثير قد يكون في قبال الواحد و هو إنما يتحقق إذا كان المراد من الواحد الوحدة الخاصة و قدلايكون في قبال الواحد و هو إنما يتحقق إذا كان المراد من الواحد الوحدة العامة التي تساوق الوجود العام و لا مقابل له كالوجود.

---

۱. المحقق السبزواري؛ شرح *المنظومة*؛ ج۲، ص۳۸۶.
۲. المصدر، ج۲، ص۳۸۹.

الاتحاد و الهوهوية

صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة　　خلفٌ محالٌ و العقول شاهدة
و ليس الاتصال بالمفارق　　من المحال بل بمعنى لائق
كذلك الفناء في المبدء لا　　يعني به المحال عند العقلاء
إذ المحال وحدة الاثنين　　لا رفع انيته في البين
و الصدق في مرحلة الدلالة　　في المزج و الوصل والاستحالة
فالحمل إذ كان بمعنى هوهو　　ذو وحدة و كثرة فانتبهوا

الشرح

اعلم ان اتحاد الاثنين قد يكون بطريق الوحدة الاتصالية كما إذا جمع الماءان في إنـــاء واحد و قد يكون بطريق الوحدة الاجتماعية كما إذا خلط الماء و التراب فصار طيناً أو الاستحالة و هذه الانحاء النحو من الاتحاد ليست محالاً و ما هو المحال عبارة عـــن (**صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة**) كأنّ اتحد زيد و عمرو مثلاً في الوجود بأن يصير زيد و عمرو مع فرض الاثنية شخصاً واحداً و يتحقق بينهما الهوهوية فإنّه (**خلفٌ محـــال و العقول شاهدة**) له لانهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً و إن كان أحدهما موجوداً فقط كان هذا زوالاً لأحدهما و بقاءاً للآخر و إن لم يكـــن شـــيء منهما موجوداً لكان هذا زوالاً لهما و حدوثاً لأمر ثالث و علي التقادير فلايحـــصل اتحادٌ.

فإن قلت: فما تقول فيما نسب إلى بعض الاقدمين من اتحـــاد الـــنفس حـــين استكمالها بالعقل الفعال و كذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق، قلت: أجاب عنهما المصنف‌ﷺ بقوله (**و ليس الاتصال بالمفارق**) أي العقل الفعال (**من المحال بل**) الاتصال المذكور إنما يكون (**بمعنى لائق**) له (**كذلك الفناء في المبدء**) الحق ـــــ جلّـــت عظمته ـــ (**لايعني به المحال**) و هو الاتصال الجرمي أو الامتزاج أو بطـــلان إحـــدي الهويتين (**عند العقلاء**) بل علي الوجه الذي لابدّ أن يبحث عنه في مقامه علي وجـــه التفصيل و خلاصته ما ذكره المصنف هنا بقوله (**إذ المحال وحدة الاثنين**) و هذا غـــير متحقق في الاتصال و الفناء (**لا رفع إنيته في البين**) فإنّ العارف لايري لنفسه إنيـــة في قبال الحق أصلاً، إذ لايري إلا وجود الحق حتي وجود نفسه و هذا كمـــا ان أنـــوار

النجوم تستهلك في مقابل نور الشمس فكذلك العارف يستهلك نفسه في مقابل غلبة نور الأنوار و يصير وجوده مغلوباً و مقهوراً و فانياً في وجوده، فليس هنا وحدة الاثنين حتى يكون محالاً، بل رفعٌ لإنيّة السالك العارف لغلبة نور الأنوار.

(و) إذا عرفت ان المحال هو الاتحاد بين الذاتين يظهر لك أن (**الصدق**) أي صدق الاتحاد (**في مرحلة الدلالة**) و الإثبات إنما يكون (**في المزج**) كما في مزج الماء و التراب و جعلهما شيئاً واحداً ممزوجاً (**و الوصل**) كما إذ جمع الماءان في اناء واحد (**و الاستحالة**) كاستحالة اللونين بلونٍ واحد و هذا جائزٌ لانه ليس من باب صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة.

و علي ما ذكرنا يظهر لك أيضاً أنه ليس في الحمل اتحاد الذاتين كما قال (**فالحمل إذ كان بمعنى هوهو ذو وحدة و كثرة فانتبهوا**) إذ لو لم يكن فيه وحدة لكان فيه حكماً بوحدة الاثنين و لو لم يكن فيه كثرة و تغاير يلزم منه حمل الشيء علي نفسه.

تقسيم الحمل

الحمـــــل منـــــه أولي ذاتي بالاتحـــاد في مقـــام الـــذات
والجمع و الفـــرق بالاعتبـــار كما نصّ به اولو الابصار فالـــذات
في الموضـــــوع و المحمـــــول تلحظ بالاجمـــال و التفـــصيل
كالحد والمحدود حيث اتحـــدا ذاتاً و باللحاظ قـــد تعـــددا
و منه حمـــل متعـــارف كمـــا يوصف بالشايع عند الحكماء
و أنـــه اتحـــاد مفهـــومين هوية في الـــذهن او في العـــين
و إن يكن بالذات أو بالعرض فالكل حمل ثـــانوي عرضـــي
فالحمل ذاتي علي ذي الـــذاتي بالذات و هو شـــائع لا ذاتي
و حمل معنى عرضي بـــالعرض و الميز ما بين الجميع مفتـــرض
و ليس في المتصل الوحـــداني مصحح للحمـــل بالوجـــدان
إذ ليس فيه وحـــدة معتـــبرة طورا و طورا لاتري المغـــايرة

الشرح

ثم إنّ المصنف﵀ لما تعرض للحمل و أنه ليس فيه اتحاد الذاتين تعرض لأقسامه فقال (**الحمل منه أوليٌّ ذاتي بالاتحاد**) مفهوماً بين الموضوع و المحمول (**في مقام الذات**) فيسمّي هذا الحمل بالحمل الأوّلي الذاتي لكونه أوّليُّ الصدق أو الكذب و جريه في الذاتيات، (**والجمع و الفرق**) أي الاتحاد و الاختلاف بين الموضوع و المحمول في الحمل الأوّلي الذاتي إنما يكون (**بالاعتبار كما نصّ به اولو الأبصار، فالذات في الموضوع و المحمول تلحظ بالإجمال و التفصيل كالحدّ و المحدود حيث**) تعليلية (**اتحدا ذاتاً و باللحاظ**) و الاعتبار بالإجمال و التفصيل (**قد تعدّدا**) كقولنا «الإنسان حيوان ناطق».

قال العلامة الطباطبائي في *نهاية الحكمة*[1] «و قد يكون التعدد بالاختلاف بالابهام و غيره كقولنا "الإنسان حيوان" فإنّ الجنس هو النوع مبهماً و الاختلاف بالتحصّل و غيره و قولنا "الإنسان ناطق" فإنّ الفصل هو النوع محصلاً و كالاختلاف بفرض الشيء مسلوباً عن نفسه فيغاير نفسه نفسه ثم يحمل علي نفسه لدفع توهم المغايرة فيقال مثلاً الإنسان إنسان»

و فيه أن ظاهر كلام القوم ان الحمل الأوّلي الذاتي لايجري إلا في حمل الذات علي الذات لا في الذاتيات مطلقاً و لو في حمل أجزاء الذات علي الذات مثل "الإنسان حيوان" أو "الإنسان ناطق" فإنّ مفهوم الحيوان مغايرٌ مع مفهوم الإنسان بالضرورة نحو تغاير مفهوم كل جزء مع مفهوم كلّه و ما ذكره من ان الجنس هو النوع مبهماً و الفصل هو

---

١. السيدمحمدحسين الطباطبائي؛ *نهاية الحكمة*؛ ص١٤٣.

النوع محصّلاً إنما يكون باعتبار التحقق في الوجود لابحسب المفهوم فهو قد خلط بين المفهوم و المصداق و بذلك يظهر انّ الحمل في الموردين المذكورين حملٌ شايع

(**و منه حملٌ متعارف كما يوصف بالشايع عند الحكماء**) و ذلك لتعارفه و شيوعه في العلوم و المحاورات العرفية (**و أنه اتحاد مفهومين**) مختلفين (**هويةً**) أي بحسب الوجود فلذا قيل ان ملاكه الاتحاد بحسب الوجود بين الموضوع و المحمول سواء كان (**في الذهن**) أي بحسب الوجود الذهني كقولنا «شريك الباري ممتنع» (**أو في العين**) أي بحسب الوجود الخارجي كقولنا «زيد إنسان» و مرجعه إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواء كان الحكم علي نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية كقولنا «الإنسان ضاحك» أو علي أفراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات و غيرها و اما في الحمل الأوّلي الذاتي فليس الموضوع من أفراد المحمول و مصاديقه بل هو نفسه و عينه (**و إن يكن**) اتحاد المفهومين هوية (**بالذات أو بالعرض فالكلّ حملٌ ثانوي عرضي**) و أوضح ذلك بقوله (**فالحملُ ذاتيٌّ علي ذي الذاتي بالذات**) كقولنا «الإنسان ناطق» (**و هو شائعٌ لا ذاتي**) خلافاً للسيد العلامة الطباطبائي كما عرفت توضيحه. (**و**) هكذا (**حمل معنى عرضي بالعرض**) لا بالذات كقولنا «الإنسان ضاحك» فهو أيضاً حمل شايع (**و الميز ما بين الجميع مفترض**) و واجب حتى لا يشبه الاولي الذاتي بالشايع و بما ذكرنا ظهر ان الحمل الذي هو اتحاد المختلفين بوجه لايتحقق في الوجودين المختلفين النفسيين و إنما يتحقق في الوجود النعتي أي الوجود الرابطي و النفسي بأن يكون أحد المختلفين ناعتاً بوجوده للآخر و الآخر منعوتاً به و بعبارة أُخرى أحد المختلفين هو الذات بوجوده النفسي و الآخر هو الوصف بوجوده النفسي و اتحادهما في الوجود النعتي الذي يعطيه الوصف للذات و هذا معنى قول المنطقيين ان القضية تنحلّ إلى عقدين عقد الوضع و لايتعبر فيه إلا الذات و ما فيه من الوصف عنوان مشير إلى الذات فحسب و عقد الحمل و المعتبر فيه الوصف فقط كما قرّره العلامة الطباطبائي في *النهاية*[١].

---

١. المصدر.

إن قلت: لو قلنا بصحة الحمل في كل اتحاد ما من المختلفين يلزم منه صحة الحمل في الواحد المتصل المقداري الذي له أجزاء كثيرة بالقوة موجودة في الكل و بالعكس، فيقال: هذا النصف من الذراع هو النصف الآخر و هذا النصف هو الكل أو كله هو نصفه و بطلانه ضروري و أجاب عنه المصنف بقوله (**و ليس في المتصل الوحداني مصحّح للحمل بالوجدان**) و ذلك لأنّ الحمل لابد فيه من الاتحاد من جهة و الاختلاف فيه من جهة أُخرى بحيث جامع الاتحاد الاختلاف و في المتصل الوحداني ليس كذلك (**إذ ليس فيه وحدة معتبرة طوراً و طوراً لاترى المغايرة**) اما وجه عدم الوحدة المعتبرة فيه فلانه إذا انقسم بأحد أنحاء القسمة بطلت هويته الواحدة و انعدم الاتصال الذي هو جهة وحدته و اما وجه عدم المغايرة فلانه ما لم ينقسم بواحد من أنحاء القسمة خارجاً أو ذهناً لم يتحقّق فيه كثرةٌ فلم يتحقق شرط الحمل الذي هو كثرة ما مع وحدة ما.

تقسيم آخر للحمل

ان حمل الوصف كزيد خاطي فحمله يوصف بالتواطي
و باعتبار مبدأ المشتق حمل بالاشتقاق في الاحق
و ليس حمل وصفٍ اشتقاقي في الاصطلاح حمل الاشتقاق
و ما هو المحمول بالحقيقة ما بالمواطاة فخذ تحقيقه

الشرح

و هو تقسيمه إلى الحمل المتواطي و الاشتقاقي فقال (**ان حمل الوصف كزيد خاطي فحمله يوصف بالتواطي**) و قيل انه عبارةٌ عن حمل هو هو بأن يكون الشيء محمولاً علي الموضوع بالحقيقة أي بلاواسطة كقولنا «الإنسان حيوان أو ضاحك» (**و باعتبار مبدأ المشتق حمل بالاشتقاق في الأحق**) و يطلق عليه بحمل ذو هو و هو ان لايكون الشيء محمولاً عليه بالحقيقة بل ينسب اليه، كالبياض بالنسبة إلى الإنسان فإنّه ليس محمولاً عليه بالحقيقة فلايقال «الإنسان بياض» بل بواسطة ذو أو الاشتقاق فيقال «الإنسان ذوبياض أو أبيض» و حينئذٍ يكون محمولاً بالمواطاة و لما كان ذوبياض و الأبيض بمعنى واحد يسمّى حمل البياض علي الوجهين حمل الاشتقاقي بمعناه الأعمّ و منهم من يسمّي الأوّل حمل التركيب و الثاني حمل الاشتقاق[1] (**و ليس حمل وصفٍ اشتقاقي في الاصطلاح حمل الاشتقاق**) لأنّ في حمل الاشتقاقي يحمل مبدء الاشتقاق بواسطة كلمة (ذو) فيقال الإنسان ذوبياض لا المشتق (**و ما هو المحمول بالحقيقة**) في حمل الاشتقاقي علي حسب اصطلاح القوم (**ما بالمواطاة**) الذي يكون الحمل فيه وصفاً اشتقاقياً علي حسب اصطلاح النحويين (**فخذ تحقيقه**) إذ قولنا «الإنسان ذوبياض» معناه «الإنسان أبيضٌ».

و للحمل أقسام اُخر لم يتعرض لها المصنف‌ؒ نذكر منها ما يلي:

١. تقسيمه إلى «بتّي» و «غير بتّي» و الأوّل ما كان لموضوعه أفراد محقّقة

---

١. الهيدجي؛ *تعليقة علي شرح المنظومة*؛ ص٢٧٨-٢٧٩.

يصدق عليها بعنوانه كقولنا «الإنسان كاتب و الكاتبَ متحرك الاصابع» و الثاني ماكان لموضوعه أفراد متعددة غير محققة كقولنا «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» و قولنا «اجتماع النقيضين محال».

٢. تقسيمه إلى بسيط و مركب و يسمّيان الهلية البسيطة و المركبة و البسيطة ماكان المحمول فيها وجود الموضوع كقولنا «الإنسان موجود» و الهلية المركبة ماكان المحمول فيها اثراً من آثاره و عرضياً من عرضياته كقولنا «الإنسان ضاحك» فهي تدلّ علي ثبوت شيء لشيء بخلاف الهلية البسيطة حيث تدلّ علي ثبوت الشيء و سيأتي بعض الكلام فيه.

٣. و حمل «الحقيقة و الرقيقة» و يستعمله الحكيم و هو مبني علي اتحاد الموضوع و المحمول في أصل الوجود و اختلافهما بالكمال و النقص و معنى ذلك ان الكامل واجدٌ ما هو في الناقص بنحو أعلى و أشرف و اشتمال المرتبة العالية من الوجود علي كمال مادونها من المراتب.

بعض احكام الوحدة

من زعم الواحد انه عـــدد　　لعلّـــه أراد أنـــه يُعـــدّ
كيف و للكم قبول القـــسمة　　و ليس للواحد هذي الوسمـــة
بل هو مبـــدأ يقـــوّم العـــدد　　و هو لـــه، لغـــيره لايـــستند
إذ في سواه وصمة التـــرجيح　　بلامـــرجح علـــي الـــصحيح
لـــه بـــضمه إلى الاشـــباه　　مراتـــب لـــيس لهـــا تنـــاهٍ
و الميز في المراتـــب المختلفـــة　　بنفس ما عدت بـــه مؤتلفـــة
و الواحد المحض مثال الواحد　　مبدأ كـــل غائـــب و شـــاهد
و اللابشرط كالوجود المطلق　　فخذه مرقـــاة إليـــه و ارتـــق

الشرح

(من زعم الواحد انه عدد لعلّه أراد أنه يعدّ، كيف و للكم قبول القسمة و ليس للواحد هذي الوسمة) و العلامة، **(بل هو مبدأ يقوّم العدد)** فالعشرة مركبة من عشر مرات واحد و الستة من ستّ مرّات واحد و هكذا و ليست العشرة مركبة من خمسة و خمسة أو ستة و أربعة و هكذا **(و هو)** أي الواحد مبدأ **(له)** أي للعدد و **(لغيره)** أي لغير الواحد من الاعداد **(لايستند، إذ في سواه)** من الأعداد **(وصمة الترجيح بلامرجح علي الصحيح)** فإنّ العشرة لو تقوّمت بغير الوحدات كخمسة و خمسة فهو ليس بأولى من تقومها بستة و أربعة أو من تقومها بسبعة و ثلاثة و التقوم بالجميع غير ممكن و إلا لزم تكرر أجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتيٌّ له لأنّ كلاً منها كافٍ في تقومها فيستغني به عما عداه و إن أخذ تقويمها بالقدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافاً بما هو المقصود إذ القدر المشترك بينها هو الوحدات **(له)** أي للواحد **(بضمّه إلى الأشباه)** أي نظائره من الوحدات **(مراتب ليس لها تناهٍ)** إذ التزايد لاينتهي إلى حدٍ لايزاد عليه، فلاينتهي الأنواع إلى نوع لايكون فوقه نوعٌ آخر **(و الميز في المراتب المختلفة)** للاعداد و أوصافها من الصمم و المنطقية و التشارك و التباين و العادية و المعدودية و التجذير و المالية و التكعب و أشباهها **(بنفس ما عدت به مؤتلفة)**، فالواحد كالوجود فكما ان ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز فكذلك الواحد يكون ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز قال في *الاسفار*[1]: «و يمكن القول بالتخالف النوعي بين الاعداد نظراً إلى التخالف الواقع بين المعاني

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٢، ص٩٩.

المنتزعة عن نفس ذواهما بذواهما و هي التي بإزاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات و يمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظراً إلى أنّ التفاوت بين ذواهما ليس إلا بمجرد القلة و الكثرة في الوحدات و مجرد التفاوت بحسب قلة الأجزاء و كثرهما في شيء لايوجب الاختلاف النوعي في أفراد ذلك الشيء» (**و الواحد المحض مثال الواحد**) في العدد من حيث المبدئية فهو عزّوجلّ (**مبدأ كل غائب و شاهد**) فهو مبدأ المبادي (**و**) الواحد العددي (**اللابشرط كالوجود المطلق فخذه مرقاة اليه**) أي الواحد المحض (**و ارتق**) **إليه** قال في *الاسفار*[1]: «فالوحدة لابشرط في مثالنا بإزاء الوجود المطلق و الوحدة المحضة المتقدمة علي جميع المراتب العددية بإزاء الوجود الواجبي الذي هو مبدء كل وجود بلا واسطة و مع واسطة أيضاً» و يمكن أن يترل قول الامام علي بن الحسين‌ؑ في *الصحيفة السجادية* «يا إلهي وَحْدانِيَّةُ العَدَد»[2] علي ذلك.

---

١. المصدر.

٢. ***صحيفة السجاديه***؛ الدعاء ٢٨.

تتميم

لا حمـــل في قـــضية الهليـــة إلا بالاتحـــاد في الهويـــة
و إن خلا عن الوجود الرابط إذ ليس هذا بالملاك الـضابط
فلـــيس في الهليـــة البـــسيطة تسلـــسل و لا بـــه منوطـــة

الشرح

(**لا حمل في قضية الهلية**) البسيطة (**إلا بالاتحاد**) أي اتحاد الموضوع و المحمول (**في الهوية**) كقولنا «الإنسان موجود» (**و إن خلا عن الوجود الرابط إذ ليس هذا**) أي الوجـــود الرابط (**بالملاك الضابط**) في الحمل، فالحمل كما يتحقق في ثبوت شيء لشيء كذلك يتحقق في اصل ثبوت الشيء و إن لم يكن فيه وجود الرابط.

إن قلت: ان قاعدة الفرعية القائلة ان ثبوتَ شيء لشيء فرعُ ثبوت المثبـــت لـــه ينتقض بمثل قولنا «الماهية موجودة» حيث ان ثبوت الوجود للماهية بناءً علـــي مـــا يقتضيه قاعدة الفرعية فرع ثبوت الماهية و ننقل الكلام إلى ثبوتها فهو فرع ثبوتها قبل و هلم جرا فيتسلسل،

قلت: أجاب عنه المصنف‌ﷺ بقوله (**فليس في الهلية البـــسيطة**) كقولنـــا «الماهيـــة موجودة» (**تسلسل**) لأنّ القضية المذكورة هليةٌ بسيطة و الهلية البسيطة إنما تدلّ علي ثبوت الشيء لا علي ثبوت شيء لشيء حتي يقتضي وجوداً للماهية قبل وجودهـــا (**و لا به**) أي بالوجود الرابط (**منوطة**).

التقابل و اقسامه

المتــصوران في الــذهن معــاً ... بهــذه القيــود لــن يجتمعــا
تخــالف و وحــدة متجهــة ... من المحل و الزمــان و الجهــة
منه بــدت حقيقــة التقابــل ... كما به امتاز عــن التماثــل
انواعه اربعــة كمــا اشــتهر ... لكل نوع منه فصلٌ مــستطر

الشرح

اعلم ان من عوارض الكثرة الغيرية و تنقسم الغيرية إلى ذاتية و غير ذاتية، و الغيرية الذاتية هي أن يدفع أحد الشيئين الآخر بذاته فلا يجتمعان لذاتهما كالمغايرة بين الوجود و العدم و تسمي «تقابلاً» و قد عرّفوا التقابل بأنه امتناع اجتماع شيئين في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد و نسبة امتناع اجتماع شيئين للدلالة علي كونهما لذاتيهما، و المراد بالمحل الواحد مطلق الموضوع و لو بحسب فرض العقل حتي يشمل تقابل الايجاب و السلب حيث ان متن القضية كالموضوع لهما و تقييد التعريف بجهة واحدة لاخراج ما اجتمع منها في شيء واحد من جهتين ككون زيدٍ أباً لعمرو و إبناً لبكر و التقييد بوحدة الزمان ليشمل ماكان التقابل زمانياً فليس عروض الضدين لموضوع واحد في زمانين مختلفين ناقضاً للتعريف و لاينتقض التعريف بالمثلين الممتنع اجتماعهما عقلاً لأنّ أحد المثلين لا يدفع الآخر بذاته التي هي الماهية النوعية المشتركة بينهما و إنما يمتنع اجتماعهما لاستحالة تكرر الوجود الواحد و لاينتقض أيضاً بنقيض اللازم و عين الملزوم فإنّ نقيض اللازم إنما يعاند عين الملزوم لمعاندته اللازم الذي هو نقيضه فامتناع اجتماعه مع الملزوم بعرض نقيضه لا لذاته و الغيرية غير الذاتية أن يكون الشيئان لايجتمعان لاسباب آخر غير ذاتيهما كافتراق الحلاوة و السواد في السكر و الفحم و تسمى خلافاً و يسمّى أيضاً الغير بحسب التشخص و العدد[1] و إلى ما ذكرنا أشار المصنف بقوله (**المتصوران في الذهن معاً**

---

١. السيدمحمدحسين طباطبايي؛ *نهاية الحكمة*؛ ص١٤٥.

بهذه القيود) الآتية في البيت التالي **(لن يجتمعا)** و تلك القيود عبارةٌ عن **(تخالف)** و امتناع اجتماع الشيئين **(و وحدة متجهة من المحل و الزمان و الجهة)** أي في محل واحد و زمان واحد و جهة واحدة **(منه بدت حقيقة التقابل، كما به)** أي بما ذكر **(امتاز عن التماثل)** كما عرفت **(أنواعه أربعة كما اشتهر)** و هي تقابل التناقض أو السلب و الايجاب و تقابل العدم و الملكة و تقابل التضايف و تقابل التضاد و قال في *النهاية*[1] «و الاصوب في ضبط الأقسام أن يقال ان المتقابلين اما أن يكون أحدهما عدماً للآخر أو لا، و علي الأوّل اما أن يكون هناك موضوع قابل كالبصر و العمى فهو تقابل العدم و الملكة أو لايكون كالايجاب و السلب و هو تقابل التناقض و علي الثاني و هو كونهما وجوديين فاما ان لايعقل أحدهما إلا مع الآخر و بالقياس إليه كالعلوّ و السفل و هو تقابل التضايف اولا و هو تقابل التضاد» و كيف كان **(لكل نوع منه فصلٌ مستطر)** تقابل السلب و الايجاب.

---

۱. المصدر، ص١٤٦

تقابل السلب و الايجاب

تقابل الشيء و رفعه عُــرف ... بالسلب و الايجاب كلّما وصف
فمن تقابل الوجود و العــدم ... تقابل الايجاب و السلب اعــم
إذ يتقابل العمى و اللا عمــى ... و لاوجودي يحــاذي عــدما
و ليس في النقيض للازم مــع ... لزومــه إلا التنــافي بــالتبع
و كونه في القول و العقد فقط ... حكم متين ليس فيه من غلــط
إذ ليس للسلب ثبوت خارجي ... فلم تكن نــسبته في الخــارج
و السلب مثل نسبة المقابلــة ... ثبوته في اللفظ أو في العاقلــة
و ليس يخلو منه شــيء ابــدا ... و الحكم في مرتبة الذات بــدا
و في القضايا صفه بالتنــاقض ... لــه شــرائط بلامعــارض
قد تنتــهي عــدهّا للعــشرة ... و وحدة الحمل عذت معتــبرة

الشرح

(تقابل الشيء و رفعه عُرف بالسلب و الايجاب كلّما وصف) فالملاك كل الملاك في تقابل السلب و الايجاب هو التقابل بين كلّ شيء و رفعه سواء كان بين القضيتين كقولنا «زيد أبيض» و «زيد ليس بأبيض» كما في اصطلاح المنطقيين أو بين المفردات كالبياض أو اللابياض و إلى ما ذكرنا يشير المصنف بقوله **(فمن تقابل الوجود و العدم تقابل الايجاب و السلب أعمّ)** كما قال في *الاسفار*:[1] «ان التقابل أعمّ من التناقض المعرف باختلاف القضيتين ايجاباً و سلباً لتحققه في المفردات دون التناقض». فقد سهى من قال إنّ التناقض هو نفس التقابل الايجابي و السلبي و ذلك لأنّ الثاني أعمّ من الأوّل و استدلّ علي الاعمية بقوله **(إذ يتقابل)** تقابل السلب و الايجاب **(العمى و اللا عمى و)** كذا **(لاوجودي)** كاللاجماد **(يحاذي)** أي يقابل **(عدماً)** كعدم اللا جمادية و جميع هذه الأُمور داخلٌ في تقابل الايجاب و السلب دون التناقض الذي يقع في القضايا.

إن قلت: تقابل العمى و اللا عمى من تقابل العدم و الملكة فكيف جعله المصنف من تقابل العدم و الملكة، قلت: هذا إذا لوحظ فيهما قابليّة المحل و اما إذا لوحظ فيهما وجود العمى و عدمه فيصيران داخلين في السلب و الايجاب.

ثم اعلم ان التقابل بالذات في القضايا إنما يكون في الحقيقة بين النفي و الاثبات و اما في نفس بين القضايا فهو بالعرض.

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٢، ص١٠٦.

فإن قلت: ان لازم ما ذكرت من كون تقابل الشيء و رفعه داخلاً في تقابل الايجاب و السلب أن يكون عدم الزوجية مقابلاً للأربعة التي هي ملزوم للزوجية اذ رفع اللازم و هو عدم الزوجية ملازم لرفع الأربعة،

قلت: أجاب عنه المصنف بقوله (**و ليس في النقيض**) كعدم الزوجية (**لـلازم**) كالزوجية (**مع ملزومه**) كالأربعة (**إلا التنافي بالتبع**) أي بتبع اللازم لذلك الملزوم فهو ليس رفعاً للملزوم اولا و بالذات فهو خارج عن تقابل السلب و الايجاب.

إن قلت: قد ذكر المحقق الطوسي في *التجريد*[1] «ان السلب و الايجاب راجع إلى القول و العقد» و هو ليس بصحيح كيف و تقابل القضيتين ليس من حيث أنهما قضيتان و لا باعتبار موضوعهما، بل باعتبار الايجاب و السلب المضاف إلى شيء واحد، فالتقابل بالحقيقة إنما يكون بين النفي و الاثبات و في القضايا بالعرض كما مرّ و نقل عن *الاسفار*[2]،

قلت: أجاب عنه المصنف؛ بقوله (**و كونه**) أي السلب و الايجاب (**في القول و العقد فقط**) كما صرّح به المحقق الطوسي (**حكمٌ متين ليس فيه من غلط**) إذ ليس المراد من ذلك ان التقابل إنما يتحقق اولا و بالذات بين القضيتين دون الايجاب و السلب بل المراد به ان تقابل النقيضين إنما يتحقق في الذهن أو اللفظ بنوع من المجاز لأنّ التقابل نسبة قائمة بطرفين و أحد الطرفين في المتناقضين هو العدم و العدم اعتبارٌ عقلي لا مصداق له في الخارج كما قال المصنف؛ (**إذ ليس للسلب ثبوت خارجي فلم تكن نسبته في الخارج**) فلاتقابل بين السلب و الايجاب في الخارج بل يتحقق في الذهن فمراده من العقد العقد الذهني كما صرّح بذلك المحقق الجليل الشيخ ابوالحسن الشعراني في شرحه الفارسي علي متن *التجريد*[3] و المراد من اللفظ القضية كما يقال الحيوان ليس بجماد فإنّ السلب إنما يتحقق في اللفظ مجازاً إذ ليس بينه و بين قولنا

---

۱. نصيرالدين الطوسى؛ *تجريد الاعتقاد*؛ ص۱۲۹.

۲. صدر المتألهين؛ *الاسفار*؛ ج۲، ص۱۰۶-۱۰۷.

۳. ابوالحسن شعراني؛ *شرح فارسى تجريد الاعتقاد*؛ ص۱۱۳، «اقسام تقابل ...».

«الحيوان جماد» تقابل لفظي حقيقي بل تقابل بين السلب و الايجاب بحسب ذات الحيوان و الجماد فلذا قال **(و السلب مثل نسبة المقابلة)** في القضايا المتقابلة **(ثبوتــه في اللفظ أو في العاقلة)** أي الذهن و لاثبوت له في الخارج لأنّ السلب هو اعتبارٌ عقلي لا ثبوت له إلا في الذهن أو اللفظ و لهذا قيل ان هذا التقابل إنما يتحقق في الذهن أو في اللفظ بنوع من المجاز.

ثم إنّ من احكام تقابل السلب و الايجاب امتناع الواسطة بينهما فلا يخلــو شيء من الأشياء عن صدق أحد النقيضين فكلٌّ أمر مفروض اما هو زيد مثلاً أو ليس بزيد و اما هو أبيض أو ليس بأبيض و هكذا فكل نقيضين مفروضين يعمّان جميع الأشياء و إلى هذا أشار بقوله **(و ليس يخلو منه)** أي من تقابل الســلب و الايجاب **(شيء أبداً و الحكم)** بتقابل السلب و الايجاب أو عدم خلوّ شيء منهما **(في مرتبة الذات بدا)** فالأربعة في مرتبة الــذات امــا زوج و امــا غــير زوج فلايجتمعان و لا يرتفعان بحسب الذات علي سبيل القضية المنفصلة الحقيقية فإنّه اما أن يصدق الايجاب أو السلب فيقال العدد اما زوج و اما غير زوج فلايصدق قولنا «الأربعة زوج» مثلاً إلا إذا كذب قولنا «الأربعة ليست بزوج» كما أنــه لايصدق قولنا «العالم حادث» إلا إذا كذب قولنا «ليس العالم بحادث» و لــذا سميت قضية امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما بأولي الاوائل و لــذا كــان الشك في صدق هذه المنفصلة الحقيقية مزيلا للعلم بكــل قــضية مفروضــة إذ لايتحقق العلم بصدق قضية الا إذا علم بكذب نقيضها و الشكّ في تحقق هــذه المنفصلة الحقيقية يوجب الشك في كذب النقيض و لازمــه الــشك في صــدق النقيض الآخر ففي الشك فيها هلاك العلم كله و فساده من أصله و هــو أمــرٌ تدفعه الفطرة الإنسانية و ما يدعيه السوفسطي من الشك دعوي لا تتعدي طور اللفظ قطعاً و خرج بقوله (الذات) مثل «زيد إنسان و زيد لا ناطق» فإنّهمــا نقيضان بالعرض أي في قوة النقيضين **(و)** تقابل السلب و الايجاب **(في القــضايا صفْه بالتناقض)** كما عرفت **(له شرائط بلامعارض)** و قد قال بعضهم بالفارسية:

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافه جزء و کل قوه و فعل است در آخر زمان[1]

هذا في القضايا الشخصية و قد يشترط فيها تاسع و هُوَ الاختلاف في الكلية و الجزئية في المحصورات لانهما لو كانا كليين فيمكن أن يكونا كاذبين، كما إذا قلنا «كل إنسان شرور» و «كل إنسان ليس بشرور» و لو كانا جزئيين فيمكن أن يكونا صادقين كما إذا قلنا بعض الإنسان شرور و بعضه ليس بشرور نعم يتحقق التناقض إذا كان احديهما كلية و الأُخرى جزئية كما إذا قلنا «كل إنسان شرور و بعض الإنسان ليس بشرور» و قد اشترط في الموجهات عاشر و هو الاختلاف في الجهة أيضاً بحيث لايمكن اجتماعهما صدقاً و كذباً لانهما لو اتفقا في الجهة فيمكن أن يكونا صادقين كما إذا قلنا «كل حيوان متحرك في بعض الاوقات و كل حيوان ليس بمتحرك في بعض الاوقات» كما أنه يمكن أن يكونا كاذبين كما إذا قلنا «كل حيوان متحرك دائماً و كل حيوان ليس بمتحرك دائماً». نعم، لو قلنا «كل حيوان متحرك في بعض الاوقات و لا شيء من الحيوان بمتحرك دائماً» فهما متناقضان و ذلك إنما يكون لاختلاف الجهة فيهما فلذا قال المصنف (قد تنتهي عدّتها) أي عدده الشرايط (للعشرة) و هي الوحدات الثمانية و الاختلاف في الكلية و الجزئية في المحصورات و في الجهة في الموجهات (و وحدة الحمل عذت معتبرة) ولهذا قيل الجزئي جزئي أي بالحمل الأوّلي لأنّ مفهوم الجزئي جزئي كما ان الإنسان إنسان بالحمل الأوّلي و الجزئي ليس بجزئي بالحمل الشايع لانه لو اعتبر الجزئي بلحاظ أفراده و مصاديقه فإنّه كلي كزيد و عمرو و بكر و خالد و هكذا ... و كذا المحال و اللا ثابت في الذهن و اللاممكن العام و اللاشيء و نحوها.

---

۱. نقل هذه الأبيات في كتب المنطق و الحكمية كثيراً. في المثل راجع: مولى عبدالله بن شهاب الدين الحسين اليزدي؛ *الحاشية على تهذيب المنطق*؛ ص۷۱.

تقابل العدم و الملكة

سلب الوجودي عن القابل له　　من أحدّ الأنــواع للمقابلــة
هو المــسمّي قنيــة و عــدما　　و عادم القوة يخلــو منــهما
و حيث انّالسلب في المحمــول　　قيدٌ يسمّى العقــد بالمعــدول
و هو حقيقيٌّ لــدى الحكــيم　　إن يكــن القبــول بــالعموم
فيالشخص أو في النوع أو في الجــنس　　في وقتــه أو لا بغــير لــبسٍ
و خصّت الشهرة بــالمختص　　قبولــه بوقتــه و الــشخص

الشرح

(**سلب**) الامر (**الوجودي**) كالبصر و العمى (**عن القابل له**) كما إذا قيل «زيد ليس ببصير» أو «زيد أعمى» (**من أحدّ الأنواع للمقابلة هو المسمّي قنية**) بضمّ القاف و كسرها أصل المال و ما يقتني (**و عدماً**) أي عدم القنية أو الملكة (**و عادم القوة**) أي الملكة (**يخلو منهما**) أي من العدم و الملكة كالجدار فإنّه ليس له قوة البصر أو بعض الحيوانات التي لايكون بصيراً بحسب الخلقة و الطبيعة (**و حيث**) أي في موضع (**انّ السلب في المحمول قيدٌ**) كما إذا قيل «زيد لا بصير» (**يسمّى العقد**) أي القضية (**بالمعدول**) أي بمعدولة المحمول و إنما سمّيت معدولة لأنّ حرف السلب الذي كان من شأنه سلب النسبة عدل عن موضوع له الاصلي و سلب المحمول.

و القضية المعدولة لاتختصّ بالعدم و الملكة بل تتحقّق في غيره نحو «الجبل لامتحرك» كما أن المعدولة قد تكون معدولة الموضوع و معدولة الطرفين و مقابل المعدولة المحضة و هي التي لايكون حرف السلب جزء من الموضوع أو المحمول نحو «زيد ليس بعالم»

(**ثمّ**) ان هذا التقابل علي قسمين؛ حقيقيٌ و مشهوريٌ (**و هو**) أي هذا التقابل (**حقيقيٌ لدى الحكيم إن يكن القبول بالعموم**) أي سواء كان (**في الشخص**) بأن يكون موضوع القبول و الملكة الطبيعة الشخصية (**أو في النوع**) أي الطبيعة النوعية (**أو في الجنس**) أي الطبيعة الجنسية قريباً كان أو بعيداً أو جعلياً (**في وقته أو لا**) في وقته (**بغير لبسٍ**) فالأوّل كالعمى و عدم البصر الممكن في حق الشخص الاعمى و الثاني كانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها و الثالث كعدم البصر

للعقرب فإنّه كما قيل عمى و عدم الملكة لكون جنسه و هو الحيوان من شأنه أن يكون بصيراً و ان لم يتصف به الطبيعة النوعية كالعقرب سواء كانت الملكة **(في وقته)** كالبلوغ لللحية **(أو لا بغير لبس)** فإنّه يعد ملكة في الإنسان و ان لم يكن وقت البلوغ و اما العدم و الملكة المشهوري فهو ما ذكره بقوله **(و خصّت الشهرة بالمختص قبوله بوقته و الشخص)** و عليه فمرودة الإنسان قبل أو ان البلوغ ليست من عدم الملكة في شيء و كذا فقد العقرب للبصر ليس بعمى فإنّ العقرب غير قابل بحسب شخصه أن يكون بصيراً.

تقابل التضايف

تــضايف المعقــول بالقيــاس نــوع تقابــل بــلا التبــاس
هذا هو المــشهور في العلــوم لكنه لــيس علــي العمــوم
إذ ليس في العاقل و المعقــول تقابــل عنــد اولي المعقــول
كذاك في المحــب و المحبــوب أ ليس حب النفس بــالمرغوب
بل ما قضي البرهان بامتناعــه لا أنــه بمقتــضى طباعــه
و صحّ صدقه علــي التقابــل و كذا علي التضاد و التماثل
لكن علي الذاتي منها يُحمَــل ليس علي الشايع منها يعقــل
و الامر في اندراجه بــالعكس يندرج الشائع تحت الجــنس

الشرح

التضايف قد يطلق و يراد منه الاضافات المتخالفة الاطراف كالابوة و البنوة و الفوق و التحت فإنّ كل واحد منها غير الآخر و لا يعقل بدون الآخر و قد يطلق و يراد منه الاضافات المتشابهة الاطراف بحيث لايكون بين أفرادها اختلاف بل يكون كل واحد منها عين الآخر كالعاقلية و المعقولية فإنّ العاقل عين المعقول كالنفس فإنّه عاقل و معقول و المحب المحبوب فان المحب و المحبوب هو النفس لأنّ كل نفس يحب نفسه و لا اشكال في كون القسم الأوّل من أقسام التقابل و اما القسم الثاني فليس فيه تقابل أصلاً و إلى ما ذكرنا أشار المصنف‌ؒ بقوله (**تضايف المعقول بالقياس**) إلى معقول آخر كالابوة و البنوة (**نوع تقابل بلا التباس**) فلذا قيل في تعريف التضايف: المتضايفان هما أمران وجوديان يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر فإنّهما لا يصدقان علي شيء واحد من جهة واحدة و أحدهما لا تعقل إلا مع الأُخرى. (**هذا هو المشهور في العلوم لكنه ليس علي العموم**) بحيث يشمل القسم الثاني (**إذ ليس في العاقل و المعقول**) المتحدان ذاتاً كما ثبت في محله (**تقابل عند أُولي المعقول**) إذ كما ان الصورة و المادة متحدان فكذلك العاقل و المعقول و لابد في التقابل من الغيرية الذاتية و لا معنى لتحققه في الشيء الواحد من جهة واحدة ولكن نقل العلامة الطباطبائي في تعليقته علي *الاسفار*[1] انّ «في موارد من كلام المصنف صدرالمتألهين ما يشعر بأنّ التضايف لا يأبي عن اجتماع المتضايفين بذاته كالعاقلية و المعقولية و نحوهما بل

---

۱. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج۷، ص۱۰۹، الحاشية ۲.

الاجتماع يمتنع فيما يمتنع بسبب من خارج كالعلية و المعلولية هذا و الحق خلافه» انتهى كلامه رفع مقامه.

(كذاك) ليس تقابل (في المحبّ و المحبوب) فإنّهما واحد و هو النفس كما قال (أ ليس حب النفس بالمرغوب، بل ما قضى البرهان بامتناعه) أي امتناع التقابل بين العاقل و المعقول و المحبّ و المحبوب إذ لا غيرية فيهما (لا أنه) أي التقابل فيهما (بمقتضى طباعه) أي طبيعة العاقل و المعقول و المحب و المحبوب و تفصيل الكلام في محله.

إن قلت: كيف يجعل التضايف قسماً من التقابل و قسيماً للتضاد و الحال ان التضايف أعمّ من أن يكون تقابلاً أو تضاداً أو تماثلاً أو غير ذلك بل يكون جنسا لهما فيلزم أن يكون الشيء قسماً لقسمه و قسيماً له أيضاً، قلت: أجاب عنه في *الاسفار*[1] بقوله «و الحق في الجواب أن يفرق بين مفهوم الشيء و ما يصدق عليه، فمفهوم التضايف من حيث صدقه علي أفراده في الجملة لا من حيث هو هو من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف و هذا كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي بالحمل الشائع فيقال الجزئي ليس بجزئي بل كليٌّ بالحمل الشائع و الجزئي جزئي بالحمل الأوّلي» و المقام أيضاً كذلك فلا غرو في أن يكون مفهوم التقابل بالحمل الأوّلي تقابلاً و بالحمل الشائع مصداقاً للتضايف لا التقابل، كما قال (و صحّ صدقه) أي صدق التضايف (على التقابل و كذا علي التضاد و التماثل لكن علي الذاتيّ منها) أي من التقابل و التضاد و التماثل (يُحمَل) التضايف، فالتقابل و التضاد و التماثل بالحمل الأوّلي من مصاديق التضايف إذ في ذاتها و مفاهيمها معنى التضايف و اما إذا أُريد منها مصداق التقابل و التضاد و التماثل فمن الواضح أنها ليست من مصاديق التضايف أما التضاد و التماثل فواضح و اما التقابل فلأنّ التضايف أحد أقسام التقابل بالحمل الشائع و هذا معنى قوله (ليس علي الشايع منها يعقل) حمل التضايف عليها (و الامر في اندراجه بالعكس يندرج الشائع) من

---

۱. المصدر، ج۲، ص۱۱۰.

التضايف (**تحت الجنس**) أي التقابل و الحاصل ان التقابل تـــضايف بالحمـــل الأوّلي و ليس تضايفا بالحمل الشائع إذ التضايف يندرج تحت التقابل كما ان التضاد تضايف بالحمل الأوّلي و ليس بتضايف بالحمل الشائع كما ان التماثل تضايف بالحمل الأوّلي و ليس بتضايف بالحمل الشائع.

تقابل التضاد

تقابل التـــضاد فيمـــا امتنعـــا لغايـــة الخـــلاف أن يجتمعـــا
هما وجوديان عند الفلـــسفي و عند غيره أعـــمّ فـــاعرف
و ليس فيالاجناس بل في كل ما ليس له جنس قريب فاعلمـــا
و الخير و الـــشر بغـــير مـــين ليسا بجنـــسين و لا ضـــدين
و حيث ان النوع عين الفصل فاتحدا وصـــفاً بغـــير فـــصل
و باعتبـــار غايـــة التباعـــد ليس لضد غير ضـــد واحـــد
و وحدة الموضوع شرط آخر فيخرج الجوهر و هو ظـــاهر
و قيل بل يكفيه وحدة المحـــل فليس للخروج منه من محـــل

الشرح

و من أقسام التقابل و (**تقابل التضاد**) و هو علي اصطلاح المشائين الأمران الوجوديان غير المتضائفين المتعاقبان علي موضوع واحد (**فيما امتنعا لغاية الخلاف أن يجتمعا**) كالسواد و البياض (**هما وجوديان عند الفلسفي**) من المشائين (**و عند غيره**) من الاصوليين (**أعمّ فاعرف**) ذلك و هذا كاطلاق الضدّ في مسألة الامر بالشيء فإنّهم يقولون الامر بالشيء تقتضي النهي عن ضده و الضدّ أعمّ من الضد الوجودي و العدمي و هو الترك و يسمّى عندهم بالضد العام العدمي و قد يطلق عندهم علي الضد الخاص و علي أحد الأضداد الوجودية (**و ليس**) التضاد (**في الأجناس**) العالية من المقولات العشر لأنّ الاكثر من واحد منها يجتمع في محل واحد كالكم و الكيف و سائر الأعراض فإنّها تجتمع في جوهر واحد جسماني و كذا بعض الاجناس المتوسطة الواقعة تحت بعضها مع بعض واقع تحت آخر و كذا الأنواع الاخيرة المندرجة تحت بعضها مع بعض الأنواع الاخيرة المندرجة تحت بعض آخر فالتضاد إنما يقع بالاستقراء في نوعين واقعين تحت جنس قريب من المقولات العرضيه كالسواد و البياض المعدودين من الكيفيات المبصرة عندهم و كالتهور و الجبن من الكيفيات النفسانية (**بل**) ليس التضاد (**في كل ما ليس له جنس قريب فاعلما**)

ثم أنهم اعتبروا في التضاد غاية الخلاف بين المتضادين و ذلك لانهم حكموا بالتضاد بين أُمورٍ كالسواد و البياض، ثم عثروا بامور متوسطة بين المتضادين اذ يكون بينهما من الألوان الصفرة و الحمرة و الخضرة و هي بالنسبة إلى السواد من البياض و بالنسبة إلى البياض من السواد و كالتهوّر و الجبن لمتوسط بينهما كالشجاعة فاعتبروا

أن يكون الضدّ في غاية الخلاف و نهاية البعد من ضدّه و هذا هو الموجب لنفيهم التضاد بين الجواهر، فإنّ الجواهر لايوجد فيها ما هو نسبي مقيس إلى طرفين و لا نوعان متضادان بينهما غاية الخلاف، قال في *الاسفار*[١]: «و قد ظنّ بعضهم وقوع التضاد في الأجناس لزعمهم ان الخير و الشر متضادان و كل واحد منهما جنس لانواع كثيرة» و أشار المصنف إلى بطلان هذا القول بقوله **(و الخير و الشر بغير مين)** أي كذب **(ليسا بجنسين)** قال في *الاسفار*[٢] «لان الخير و الشر اما أن يراد بهما ما هو بحسب الواقع و قد علمت أنهما يرجعان إلى الوجود و العدم و اما أن يراد بهما ما هو بالقياس إلى طبيعة الإنسان فكل ما يوافقه و يلائمه نسمّيه خيراً و كل ما يخالفه و ينافره نسميه شراً و الموافقة و المخالفة و سائر ما اشبههما نسبٌ و اعتبارات خارجة عن أحوال الماهيات فلا يكون شيء منها لما اعتبر وصفاً لها و اما إذا اعتبر نفس الملائمة و المنافرة مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحدة منها ماهيةً نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادا بين الجنسين» **(و لا ضدين)** لكون أحدهما عدماً للآخر إذ الخير وجود أو كمال وجود و الشر عدم الوجود أو عدم كمال الوجود.

إن قلت: قد مرّ أنه ليس للجنس مع الجنس الآخر تضاد و لو كان في النوعين تضاد فهذا التضاد ليس في جنسيهما فلامحيص إلا أن يكون التضاد في فصولهما مع أنّ الفصول ليسا من جنس واحد فكيف يتحقق التضاد في النوعين و بعبارة أُخرى ان كل واحد من الضدين يشتمل علي جنس و فصل و الجنس لايقع به تضاد لانه واحد في الأنواع فالتضاد إنما يقع بالفصول و الفصول لاتندرج تحت جنس واحد فلايقع تضاد في النوعين،

قلت: أجاب عنه المصنفﷺ بقوله **(و حيث ان النوع عين الفصل)** لأنّ تحصله به **(فاتحدا وصفاً بغير فصل)** في الوجود و الجعل، فصفات الفصول في الأعيان بعينها صفات الأنواع المتقومة بها في ملاحظة العقل، و لما كان التضاد من الاحكام

---

١. المصدر، ج٢، ص١١٣.

٢. المصدر.

الخارجية للمتضادات فلامحالة يكون الموصوف بها الأنواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول **(و باعتبار غاية التباعد ليس لضد غير ضد واحد)** لأنّ الأضداد و إن تكثرت ولكن لايتصور غاية الخلاف إلا بين اثنين منها **(و وحدة الموضوع شرط آخر)** لتقابل التضاد عند الاكثر أو محل واحد عند بعضهم و الفرق بينهما بعد اشتراكهما في كونهما محلاً لما يحل فيهما ان المحل هو المفتقر إلى الحال فيه و الموضوع هو المحل المستغني عن الحال فيه و منشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف في تضاد الصور النوعية فإن كانت الصور النوعية متضادة يجب اخذ المحل الواحد بدلاً عن موضوع واحد لانه محتاج و مفتقر إلى الصور المذكورة و إن لم تكن متضادة فلاتحتاج في اندراجها في التعريف إلى تبديل الموضوع بالمحل لأنّها ليست مندرجة في التعريف حتى يحتاج إلى التبديل بل يكفي ذكر كلمة موضوع واحد **(فيخرج)** عن التعريف **(الجوهر)** أي الصور الجوهرية **(و هو ظاهر)** و ذلك لاحتياج المحل إليها دون الموضوع و حيث لا يحتاج الموضوع إليها و المعتبر في تقابل التضاد وحدة الموضوع يخرج تلك الصور الجوهرية عن تقابل التضاد **(و قيل بل يكفيه)** أي يكفي تقابل التضاد **(وحدة المحل)** لا الموضوع **(فليس للخروج منه من محل)** كما عرفت توضيحه.

تتميم

تقابـــل الواحـــد و الكـــثير أمـــرٌ خفـــي عـــادم الـــنظير

لا لهمـــا تكـــافؤ المـــضاف و لا هنـــاك غايـــة الخـــلاف

و كيف و الكثـــرة بالآحـــاد و يستحيل ذاك في الأضـــداد

و ليس شيء منـــهما ســـلبيا و الحصر فيها قد بـــدا جليـــا

بـــل متخالفـــان في المفهـــوم لا متقـــابلان بالمرســـــــوم

لكن تعدد اللحـــاظ يقتـــضي تقـــابلاً بينـــهما بـــالعرض

فالواحد الملحوظ منـــضمّاً إلى أمثالـــه يقابـــل البـــشرط لا

الشرح

اختلفوا في التمانع الذي بين الواحد و الكثير حيث لايجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة أ هو من التقابل بالذات أم لا؟ و علي الأوّل أ هو أحد أقسام التقابل الأربعة أم قسم خامس غير الأقسام الأربعة المذكورة و علي الأوّل أ هو من تقابل التضايف أم من تقابل التضاد؟ و لكل من الاحتمالات المذكورة قائل علي ما فصل في المطولات فلذا قال المصنف: (**تقابل الواحد و الكثير أمرٌ خفي عادم النظير**) لانه لا يصدق عليه أحد أقسام التقابل إذ (**لا لهما تكافؤ المضاف**) لأنّ المتضايفين متكافئان وجوداً و عدماً و فعلاً و قوة و ليس الواحد و الكثير علي هذه الصفة (**و لا هناك**) فيهما (**غاية الخلاف**) **حتى** يتحقق فيهما التضاد لأنّ كل كثير عددي قوبل به الواحد العددي فإنّ هناك ما هو اكثر منه و ابعد من الواحد لعدم تناهي القدر كما قال (**و كيف**) يكون بينهما التضاد (**و الكثرة بالآحاد و يستحيل ذاك**) أي الكثرة بالآحاد (**في الأضداد**) لأنّ التضاد إنما يتحقق في الضدين كما عرفت فلا يتحقق فيهما غاية الخلاف لأنّ كل كثير عددي قوبل به الواحد العددي فإنّ هناك ما هو أكثر منه و أبعد من الواحد لعدم تناهي العدد (**و ليس شيء منهما سلبيا**) فلاتقابل بين الواحد و الكثير بتقابل السلب و الايجاب و من الواضح ان التضاد إنما يتحقق بين الأمرين الوجوديين لا السلب و الايجاب (**و الحصر**) أي حصر أقسام التقابل (**فيها**) أي في الأربعة (**قد بدا جليا**) و ظاهرا كما عرفت وجهه و الواحد و الكثير لا يندرجان تحت هذه الأربعة فإذا لم يكونا متقابلين فيندرجان تحت غيره كما أشار إليه المصنف بقوله (**بل متخالفان في**

المفهوم لا متقابلان بالمرســـوم) إذ مفهوم الكثرة غير مفهوم الوحدة و قال العلامة الطباطبائي في تعليقته علي *الاسفار*[1] في مقام الفرق بينهما بقوله: «إنا لانشك في أنّ الواحد موجود و ان الكثير موجود و أنهما متنافيان في الجملة فالموجود مـــن حيث هو موجود منقسم إلى الواحد و الكثير و هو انقسام أوّلي يلحق الوجود بما هو وجود من غير توسيط واسطة فالمفهومان منتزعان من الوجود لذاته فالوصفان أعني الوحدة و الكثرة غير خارجين عن ذاته و إلا لكانا بـــاطلين قـــضاء لحـــق الإصالة في الوجود فهما وصفان راجعان إليه في عين أنهما مختلفان و قد مـــرّ ان الوحدة تساوق الوجود و تعم الواحد و الكثير جميعاً فالوجود في وحدته و كثرته يفترق بعين ما يشترك به و بالعكس و هذه خاصية التشكيك فانقسام الوجود إلى الواحد و الكثير من قبيل انقسام الحقيقة المشككة إلى مرتبتين مختلفتين بالشدة و الضعف و الكثير هو المرتبة الضعيفة تضعف الوحدة المساوقة للوجود و هو نظير انقسامه إلى الخارجي و الذهني و انقسامه إلى ما بالفعل و ما بالقوة و انقـــسامه إلى الثابت و السيال و غير ذلك و لاريب في انتفاء التقابل مـــن بـــين مراتـــب التشكيك لأنّ رجوع ما به الاختلاف في المراتب إلى ما به الاتفاق لايجامع الغيرية الذاتية التي يتقوم به التقابل. فقد ظهر مما قدمنا ان الواحد و الكـــثير لاتقابـــل بينهما من حيث هما واحد و كثير» و فيه نظر و ذلك لأنّ الكثـــرة ليـــست إلا عبارة عن انضمام سلسلة من الوحدات التي تكون كلها في مرتبة واحدة و عليه فالاختلاف بينهما ليس الا أمراً اعتباريا فلذا قال المصنف **(لكن تعدد اللحاظ)** و الاعتبار بحسب البشرط الشيئية و لابشرط اللائية **(يقتضي تقابلاً بينهما)** أي بين الواحد و الكثير **(بالعرض)** و المجاز **(فالواحد الملحوظ منـــضماً إلى أمثالـــه)** مـــن الوحدات و هو الكثير **(يقابل)** الواحد **(البشرط لا)** أي بشرط عدم انضمام أمثاله إليه و مجرد كون ما به الاشتراك و ما به الاختلاف في الواحد و الكـــثير أمـــراً واحداً لايوجب كون الاختلاف فيهما بالتشكيك أي بحسب الشدة و الـــضعف

---

١. المصدر، ج٢، ص١٢٦، الحاشية ١.

مع أنّ الوحدة و الكثرة من الصفات العارضة المساوقة للوجود و ليس شيء من مراتب التشكيك كذلك إذا المرتبة الشديدة أو الضعيفة للوجود ليست من صفات الوجود العارضة عليه بل هي نفسه بحسب الذات و من المعلوم أنّ الوحدة و الكثرة ليستا كذلك فقياس الوحدة و الكثرة بالاختلاف التشكيكي بحسب المراتب غير جيد كما هو واضح.

مباحث العلة و المعلول

مصدر كل شـــيء أو مقومـــه　　علـــة و الافتقـــار يلزمـــه
كذا انعدام الشيء بانعدامـــه　　لا أنـــه الـــداخل في قوامـــه
و ما به الصدور فاعل و مـــا　　لاجله الـــصدور غايـــة سمـــا
و ما به الفعل بنحـــو القـــوة　　فهـــو هيـــولاه فخـــذ بقـــوة
و ما به بالفعل فهي الـــصورة　　و الحصر فيها صح بالضرورة
و الشرط من مصححات الفاعل　　أو هو من متممـــات القابـــل

الشرح

لاريب ان الماهية في حدّ ذاهما لا موجودة و لا معدومة فهي متساوية النسبة إلى الوجود و العدم فهي في رجحان أحد الطرفين لها محتاجة إلى غيرها الخارج عن ذاهما و اما ترجح أحد الجانبين لا لمرجح في ذاهما و لا من غيرها فالعقل الصريح يحيله.

و العلة لا تخلو اما أن تكون فاعلية أو غائية أو مادية أو صورية و أشار المصنف إلى هذه الأقسام في الابيات التالية فقال (**مصدر كل شيء**) و هو العلة الفاعلية (**أو مقومه**) سواء كانت علة مادية أو صورية (**علة و الافتقار يلزمه**) أي يلزم ذلك الشيء المعلول في ذاته و إلا لكانت الحاجة عارضة و كان مستغنياً في ذاته و لا معلولية مع الاستغناء، فذات الوجود المعلول عين الحاجة أي أنه غير مستقل في ذاته قائم بعلته التي هي المفيضة له، فوجود المعلول بقياسه إلى علته وجود رابط موجود في غيره و بالنظر إلى ماهيته التي يطرد عنها العدم وجود في نفسه جوهري أو عرضي علي ما تقتضيه حال ماهيته و (**كذا**) يلزمه (**انعدام الشيء**) و هو المعلول (**بانعدامه**) أي بانعدام مصدره فالعلة التامة هو ما يلزم من وجودها الوجود و من لوازم ذلك أن يلزم من عدمها عدم المعلول و بعبارة أُخرى ان لازم توقف وجود المعلول علي وجود العلة امتناع وجود المعلول مع عدم العلة و بتعبير آخر كون وجود العلة علةً موجبة لوجود المعلول و توقف هذا المعلول الذي علي علته يلزمه عدم وجود المعلول بانعدامها (**لا أنه**) أي ما يلزم من عدمه العدم هو (**الداخل في قوامه**) أي قوام العلة و التذكير باعتبار المصدر و المقوم المذكورين في كلام المصنف﷫ فالعلية و المعلولية رابطة وجودية بين العلة و المعلول و ان هذه الرابطة دائرة بين وجود العلة و وجود المعلول و اما ما

يقال العلة التامة هو ما يلزم من عدمه العدم فمعناه أنه من لوازم الرابطة بين الوجودين أعني وجود العلة و المعلول لا ان عدم العلة علة لعدم المعلول لأنّ العدم لايكون مؤثراً في شيء أصلاً (**و ما به الصدور فاعل**) أي علة فاعلية، (**و ما لاجله الصدور غاية سما و ما به الفعل بنحو القوة فهو هيولاه**) أي علته المادية (**فخذ**) ما ذكرنا (**بقوة**) و قدرة (**و ما به بالفعل فهي الصورة**) أي العلة الصورية لأنّ العلة اما أن يكون جزءً للشيء أو لايكون و الجزء ينقسم إلى ما به يكون الشيء بالفعل و هي الصورة و إلى ما يكون به الشيء بالقوة و هي المادة و التي ليست بجزء اما أن يكون ما لاجله الشيء و هي الغاية أو ما يكون به الشيء و هو الفاعل (**و الحصر فيها**) أي في الأربعة المذكورة (**صح بالضرورة**).

فإن قلت: فما تقول في الشرط فإنّه أيضاً من أقسام العلة كالموضوع مثل الثوب للصباغ و الآلة كالقدوم للنجار و المعاون للمعين للنشار و الوقت كالصيف للذي يصبغ الاديم و غير ذلك من الشرايط، قلت: أجاب عنه المصنف بقوله: (**و الشرط من مصححات الفاعل أو هو من متممات القابل**) اما الأوّل فلأنّ المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية و التأثير و لايكون كذلك إلا باستجماع الشرايط و ارتفاع الموانع و اما الثاني فلأنّ القابل يكون قابلاً بالفعل مع وجود الشرايط كالوقت لزراعة الحنطة فإنّ الحنطة تزرع في وقت مخصوص فالوقت من متممات قابلية المادة لزرعها و منهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل و ما عداها من تتمة المادة و قابليتها لتأثير الفاعل و قد يقال يلزم علي ما ذكر أن تكون العلة الغائية من متممات العلة الفاعلية لانهم قسموا الخارج عن الشيء إلى ما يكون مؤثراً في وجوده و هو الفاعل و إلى ما يكون مؤثراً في مؤثرية المؤثر فيه و هو الغاية و اجيب منه بأنه إنما يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول إلى الغاية لمجرد تتميم العلة الفاعلية و ليس كذلك فإنّ للعلة حيثيتين؛ احديهما كونها متممة لفاعلية الفاعل و هي علة بعيدة للمعلول و الثانية كونها ما لاجله المعلول و هي بهذا الاعتبار علة قريبة و عدّها قسماً رابعاً باعتبار الحيثية الاخيرة.

أقسام العلة الفاعلية

ما كان فعلــه بميــل طبعــي بلا شــعور فاعــل بــالطبع
و فاعل بالقسر إن كان بــلا ميل طبيعــي و علــم فعــلا
و فاعل بــالجبر و التــسخير فاقــد الاختيــار لا الــشعور
و ليس شــأنية الاختيــار في غير الاخير و هو فــارق وفيّ
و فاعــل بالقــصد و الارادة عن غرض يوصف بالزيــادة
و إن يكن في علمه الكفايــة فإنّــه الفاعــل بالعنايــة
و ليس شرطا عند تدقيق النظر زيادة العلم كما قــد اشــتهر
و إن يكن رضاه محضاً قد قضى بالفعل فالفاعل كان بالرضــا
و ليس شرطه خلــوّ الفاعــل عن نحو علم بالنظام الكامــل
فربمــا تتحــد العنايــة مع الرضا عنــد اولي النهايــة
كــذلك الفاعــل بــالتجلي فليس قسماً في قبــال الكــل
هو العنــائي بمعنــاه الأعــمّ بل بالرضــا علــي وجــه أتمّ
لكنــه إن خــصّ بالــصوفيه فلــيس بالدقــة مــن عليــة
و الذات مع شئونها الذاتيــة بينــهما حقيقــة العينيــة
ففعله تــشأن الــذات فقــط في ذاته و هو علي الله شــطط

الشرح

بعد ما ذكر المصنف أقسام العلة الأربعة شرع في بيان أقسام العلة الفاعلية و هي علي ما ذكره سبعة الفاعل بالطبع و الفاعل بالقسر و الفاعل بالجبر و التسخير و الفاعل بالقصد و الارادة و الفاعل بالعناية و الفاعل بالرضا و الفاعل بالتجلي.

أما الفاعل بالطبع فهو (**ما كان فعله بميل طبعي بلا شعور فاعل بالطبع**) لأنّ فعله ملائم لطبيعته كالنفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية فهي تفعل أفعالها بالطبع و اما الفاعل بالقسر فهو كما قال (**و فاعل بالقسر إن كان بلاميل طبيعي و علم فعلا**) و هو كالنفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية عند انحرافها لمرض فإنّ الأفعال عندها تنحرف عن مجري الصحة لعوامل قاسرة كالجراثيم الموجبة للعفونة في الرئة أو القلب أو الكلية و اما الفاعل بالجبر فهو كما قال (**و فاعل بالجبر و التسخير فاقد الاختيار لا الشعور**) فهو له علم بفعله لا بارادته كالإنسان يكره علي فعل ما لا يريده (**و ليس شأنية الاختيار في غير الاخير**) و هو الفاعل بالجبر فإنّ الإنسان إنما يصير مجبوراً إذا كان له شأنية الاختيار فالفاعل بالطبع و القسر لايطلق عليهما صفة المجبورية نعم قد يطلق الفاعل بالتسخير في بعض الآيات علي بعض الكواكب و الكرات مع عدم الشعور و العلم كقوله تعالي «وَ سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دائِبَيْنِ وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهار»[1]، «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ وَ الْفُلْكَ»[2]. اللهم إلا أن

---

١. ابراهيم: ٣٣.

٢. حج: ٦٥.

يقال بأنّ لها شأنية الاختيار لكونها موجودات حية كما ذهب إليه القـدماء ولكنـه باطل عند المتأخرين **(و هو)** أي عدم شأنية الاختيار في غير الاخير **(فارق وفي)** بـين الأخير و ما قبله **(و فاعل بالقصد و الارادة عن غرض يوصف بالزيادة)** فهو الذي لـه علم و ارادة و علمه بفعله تفصيلي قبل الفعل بـداع زائـد كالإنـسان في أفعالـه الاختيارية و اما الفاعل بالعناية فهو كما قال **(و إن يكن في علمه** *الكفاية*) في صـدور الفعل عنه **(فإنّه الفاعل بالعناية)** ولكن لما ذهب المشهور فيه إلى زيادة العلم عن الذات أورد عليهم المصنف بقوله **(و ليس شرطا عند تدقيق النظر زيادة العلم)** علي الـذات **(كما قد اشتهر)** بين الحكماء المتأخرين و هذا كالإنسان الواقع علي جذع عال فإنّـه بمجرد توهم السقوط يسقط علي الارض و قال العلامة الطباطبائي في *النهايـة*[1]: «و في عدّ الفاعل بالجبر و الفاعل بالعناية نوعين بحيالهما مباينين للفاعل بالقصد نظر».

و فيه نظر و ذلك لأنّ مرادهم من الفاعل بالجبر هو الفاعل بالاكراه و المكره ليس بقاصد بالذات للفعل فليس من مصاديق الفاعل بالقصد بالذات و الارادة. نعم، إنما يقصد الفعل لدفع الضرر المهدد عليه كالقتل و نحوه ولكن هذا لايجعله داخلاً في الفاعل بالقصد بالذات كما هو المقصود هنا و اما كون الفاعل بالعناية من مصاديق الفاعل بالقصد فباطل إذ كيف يكون السقوط في المثال المذكور أمراً قصدياً للساقط؟! و ما ذكره هنا من التفصيل في مقدمات كلامه فغير دخيل في اثبات مرامه.

و اما الفاعل بالرضا فهو ما ذكره بقوله **(و إن يكن رضاه محضاً قد قضى بالفعـل فالفاعل كان بالرضا)** لأنّ فعله نشأ عن رضاه و حبّه به و لعله إلى ذلك يشير ما ورد في بعض الاحاديث «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن اعرف فخلقـت الخلـق لكـي اعرف» و لما ذهب المشهور إلى أنه يشترط في الفاعل بالرضا أن يكون قبل الفعـل علم اجمالي بفعله بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الاجمالي بمعلولـه أورد علـيهم بقولـه

---

۱. السيدمحمدحسين الطباطبايي؛ *نهاية الحكمة*؛ ص۱۷۳.

(و ليس شرطه) أي شرط الفاعل بالرضا **(خلو الفاعل عن نحو علم بالنظام الكامل)** لانه يكفي رضاه محضاً بالفعل و لو كان عالماً بالنظام بالعلم التفصيلي و لما ذهب جماعة من الحكماء العظام إلى رجوع العلم بالرضا إلى العلم بالعناية بمعناه الأعمّ قال **(فربما تتحد العناية مع الرضا عند اولي النهاية)** فلذا قال في *الاسفار* ما هذا لفظه «فهو أي فاعل الكل اما فاعل بالعناية أو بالرضا ـــ إلى أن قال ـــ ان الحق هو الأوّل منهما فإنّ فاعل الكل يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلاً بالعناية»[۱] **(كذلك)** تتحد الفاعل بالعناية مع **(الفاعل بالتجلي فليس)** الفاعل بالتجلي **(قسماً في قبال الكل)** بل **(هو العنائي بمعناه الأعمّ بل)** هو الفاعل **(بالرضا علي وجه أتمّ)** أي أعمّ لأنّ تجلياته و هي أفعاله الصادرة عنه تصدر عنه برضاه و ذلك لانه لايشترط في الفاعل بالرضا أن يكون العلم السابق علي الفعل علماً اجمالياً عند المصنف و الفاعل بالتجلي أيضاً كذلك عنده و عند المشهور و علي هذا فلايبقي فرق بينهما. نعم لو قلنا باشتراط كون العلم قبل الفعل علماً اجمالياً في الفاعل بالرضا يكون بينهما فرق من هذه الجهة هذا و **(لكنه)** أي الفاعل بالتجلي **(إن خصّ بالصوفيه)** الجهلة منهم و باصطلاحهم **(فليس بالدقة من علية)** و معلولية بينهما **(و)** ذلك لأنّ **(الذات مع شئونها الذاتية بينهما حقيقة العينية ففعله تشأن الذات فقط في ذاته و هو علي الله شطط)** أي مجاوزة من القول لانهم يزعمون ان للوجود مصداقاً حقيقياً واقعياً و أنه ليس إلا واحد و هذا الشيء الواحد ينشأن بشئون مختلفة و يتطور بأطوار متكثرة ففي السماء سماء و في الارض ارض و هكذا و ليس له حقيقة أُخرى مجرداً عن تلك المجالي و هذه الكثرات لا تنثلم بوحدته لأنّها امور اعتبارية هذا علي حسب اصطلاح جهلة الصوفيين و اما الأكابر منهم فيذهبون بأنّ للوجود حقيقة مجرداً عن المجالي لكن الوجود بجميعه من المجرد عن المجالي و غيره واجب و ليست المرتبة الواجبية عندهم مختصة بمرتبة المجردة عن المجالي المعبر عنها بمرتبة بشرط لا بل الكل من الدرة إلى الذرة و القرن إلى القدم

---

۱. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج۲، ص۲۲٤-۲۲٥.

وجود الواجب مع كون ما عدى تلك المرتبة البشرط اللائية مفتقرة إلى تلك المرتبة بل عين الفقر إليها و إذ سئلوا بأنّ الفقر ينافي الوجوب يجيبون بعدم المنافات لأنّ هذا الفقر فقر إلى نفس الحقيقة، و الافتقار المنافي مع الوجوب هو الفقر إلى الغير لا فقر الشيء إلى نفسه و يظهر من صدر المتألهين ارتضائه في كتبه خصوصاً في مبحث العلة و المعلول من *الاسفار* و يكون الوجود بجميعه واجباً من المجرد و غيره و يفترق هذا المذهب عن مذهب الفهلويين بأنهم يقولون ان الواجب هو المرتبة المجردة عن المجالي المعبر عنها لمرتبة بشرط لا و ما عداها وجودات ممكنة.

نحو فاعليته تعالى مجده

الحق فاعـــل لـــدى المعتزلـــه بالقصد و الداعي إلى ما فعله
و هو بلاداع بقول الاشـــعري ليس الجزاف عنـــده بمنكـــر
[و فاعـــل بعلمـــه العنـــايي بوجهه الخاص لدى المـــشائي]
و بالرضا في مسلك الاشراق بما يـــراه لا علـــي الاطـــلاق
بالتجلي لا علـــي المعـــروف بل يتـــشان يـــراه الـــصوفي
و كلـــها بحـــدها مطروحـــة لكن لكل وجهـــة صـــحيحة
و القصد فيه عندنا هو الرضا فالحق مرضي و راض و رضـــا
و علمه بالذات عين الـــذات كذا الرضا و سائر الـــصفات
و هو تعـــالي غايـــة الغايـــات ليس ســـواه غايـــة بالـــذات
ففاعل بالقصد و هـــو الغايـــة و قـــصده رضـــاه و العنايـــة
كذا هـــو الفاعـــل بـــالتجلي إذ منـــه ذاتي و منـــه فعلـــي
و مبدأ الكل وجـــود كلـــي بذاته لـــه التجلـــي الفعلـــي

الشرح

اعلم ان المصنف لما ذكر أقسام الفاعل السبعة أراد أن يذكر نحو فاعليته و أنه من أي نحو من الانحاء المذكورة فقال (**الحق فاعل لدى المعتزله بالقصد و الداعي إلى ما فعله**) و استدلوا عليه بأنّ فعله لو كان خالياً عن القصد و الداعي يلزم منه العبث و الجزاف، و العبث قبيح و هذا يتبني علي قولهم بالحسن و القبح العقليين (**و هو بلاداع بقـــول الاشعري ليس الجزاف عنده بمنكر**) و يستدلوا عليه بأنه لو كان أفعاله معللة بالاغراض يلزم أن يكون ناقصاً في ذاته مستمكلاً بتحصيل ذلك الغرض لانه لايـــصلح غرضـــاً للفاعل الا ماكان وجوده اصلح له من عدمه و ذلك لأنّ ما استوى وجوده عدمه و بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه لايكون له باعث علي الفعل و سبباً للاقدام عليه بالضرورة و كل ماكان غرضاً وجب أن يكون وجوده أصـــلح للفاعل و أليق به من عدمه و هو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملاً بوجوده و ناقصاً بعدمه و فيه نظر لأنّ المراد من الغرض ليس هو استكمال الفاعل بفعله بـــل هو عند المعتزلة ايصال النفع و الفيض إلى الغير كما قيل:

من نكردم خلق تا سودي كنم   **بلكه تا بر بندگان جودي كنم**[1]

و اما عندنا فسيجئ ان شاء الله تعالى.

و توضيحه ان الاستكمال إنما يتمّ في الفاعل المتعلق بالمادة و اما الفاعل المجرد التام فليس الفعل و لا غايته كما لا ثانياً له و لايستكمل بفعله كيف و هو معط لوجـــود

---

١. مولوي؛ مثنوي معنوي؛ دفتر دوم، «عتاب كردن حق بر موسي...» .

معلوله و لا معنى للاستكمال بما هو واجد له و ليس له كمال ممكن لم يحصل له بعد.

(و) الحق فاعل (**بالرضا في مسلك الاشراق بما يراه**) في الفاعل بالرضا (**لا على الاطلاق**) و ذلك لأنّ الشيخ الاشراق يري ان الحق تعالي فاعل بالرضا بالنسبة إلى كل الموجودات الخارجية فقط و اما الصور المرتسمة فحيث أنه لا يقول بها فليست له تعالي فاعلية بالاضافة إليها لأنّها عنده سالبة بانتفاء الموضوع فهو لايقول بكونه تعالي فاعلاً بالرضا علي وجه الاطلاق بحيث يشمل الموجودات الخارجية و الصور المرتسمة بل يخصه بالأوّل و هذا بخلاف المشائين حيث يقولون بأنّ الحق تعالي مجده فاعل بالرضا بالنسبة إلى الصور المرتسمة و فاعل بالعناية بالنسبة إلى سائر الموجودات التي معلومات لتلك الصور.

و الحق فاعل (**بالتجلي لا علي المعروف**) بين الحكماء علي ما عرفت فيما مرّ (**بل يتشان يراه الصوفي**) الجاهل و قد تقدم توضيحه مفصلاً و قلنا أنه علي مسلكه الباطل لا علية و لا معلولية و لا فاعلية و لا مفعولية (**و كلها**) أي كل هذه الاقوال (**بحدها**) المذكور لها (**مطروحة**) و ساقطة عن الاعتبار (**لكن لكل وجهة صحيحة**) و أوضحها بقوله (**و القصد فيه**) ليس أمراً عارضياً بالنسبة إليه تعالي بل هو (**عندنا هو الرضا**) و الحب و الابتهاج بالذات للذات (**فالحق مرضي**) و محبوب (**و راض**) و محب و مبتهج (**و رضا**) و حب، فرضاه و حبه لذاته يستلزم رضاه و حبه لآثاره بالتبع (**و**) كما ان (**علمه بالذات عين الذات كذا الرضا و سائر الصفات**) عين الذات (**و هو تعالي**) ايضا (**غاية الغايات ليس سواه غاية بالذات**) فصح اطلاق العلة الغائية علي رضاه و حبه الذي هو عين ذاته و يلزم من ذلك أن يكون العلة الغائية و العلة الفاعلية فيه تعالي مجده متحدين و يجري ذلك في جميع المجردات التامة خلافاً لاتباع المشائين حيث جعلوا العلم بنظام الخير هو الغاية و فيه ان العلم بما هو علم لايكون مقتضيا للفعل و اتحاد العلم بذاته سبحانه لايوجب جعل حيثية العلم هو الغاية و الا فليكن القدرة و الحياة غاية لأنّها أيضاً متحدة مع الذات و علي ما ذكرنا (**ففاعل بالقصد**) و الرضا (**و هو الغاية و قصده رضاه و العناية**) فالفاعل بالقصد و العناية هو الفاعل بالرضا و

الرضا فيه هو الغاية فكلها يرجع إلى أنّ شيء واحد و هو الذات المتعالية المبتهجة بذاتها لذاتها (**كذا هو الفاعل بالتجلي إذ منه**) أي من التجلي ما هو (**ذاتي**) لأنّ علمه السابق علي فعله لايكون زائداً علي ذاته بل يكون عين ذاته و لا فرق بينه و بين الفاعل بالرضا بهذه الحيثية بل من جهة الاجمال و التفصيل لأنّ في كليهما يكون العلم تفصيلياً عند المصنف خلافاً للمشهور (**و منه**) أي من التجلي ما هو (**فعلي**) وجودي شهودي عند العرفاء يتعلق بأفعاله لأنّها ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي عين ذاته كما ان الفاعل بالرضا كذلك لأنّ حبه و رضاه بذاته يستلزم حبه و رضاه بما يقتضيه ذاته فيريد الفعل تبعاً لارادته لذاته فالفاعل باصطلاح العرفاء يراد منه المفيض للاعيان الثابتة بالتجلي و الفاعل بالرضا عند المصنف يكون هو العلم السابق علي الفعل تفصيلياً بمعنى أنه اجمالي في عين الكشف التفصيلي و إنما نشاء ذلك من كون الفاعل بسيط الحقيقة و ان بسيط الحقيقة كل الأشياء فكما ان وجوده تعالي أو تقدس مع وحدته كل الوجودات بحيث لايشذ عن سعة وجوده وجود فكذلك من علمه بذاته الذي يكون عين ذاته لا أمراً زائداً علي ذاته يعلم كل الأشياء حيث لايكون شيء خارجاً عنه و إذا كان ذاته الذي كل الأشياء حاضرا لدى ذاته و معلوماً لذاته فكل الأشياء معلوم لذاته بنفس علمه بذاته الذي هو عين ذاته لا بعلم آخر و هذا معنى كون علمه السابق علي الفعل اجمالياً في عين الكشف التفصيلي اما أنه اجمالي فبمعنى أنه علم واحد متعلق بذاته الذي هو عين ذاته و اما أنه تفصيلي فلانه علم بجميع ما عداه الذي لايشذ من حيطة ذاته و سعة وجوده وجود و إلى ما ذكرنا أشار المصنف ﷺ بقوله:

(**و مبدأ الكل وجود كلي**) سعي (**بذاته**) لايشذ عن وجوده وجود و (**له التجلي الفعلي**) علي كل الأشياء، فيعلم كل الأشياء لأنّها ظهورات ذاته فلذا سمّي بالفاعل بالتجلي كما ان الفاعل بالرضا سمي به لأنّ رضاه و حبه و ابتهاجه بذاته يستلزم حبه و رضاه بما يقتضيه ذاته فيريد الفعل تبعاً لذاته كما بيّناه.

تمثيل لفاعلية النفس الناطقة

كل القوى وجودها في النفس وجودهـــا لهـــا بغـــير لـــبس
كـــذا تـــصوراها موجـــودة بذاها فهـــي لهـــا مـــشهودة
فالنفس كالفاعل بالرضا لهـــا فخذه مبـــدأ لـــذاك المنتـــهى
و ربما يـــؤثر الـــوهم فقـــط كمن تخيل الـــسقوط فـــسقط
من دون قصد و لحاظ غايـــة فالنفس كالفاعـــل بالعنايـــة
و فاعل بالقصد عن داع عرض فالفعل عن علم و قصد و غرض
و الصالح الخير ان شـــر بـــدا منه فكالفاعل بـــالجبر غـــدا
و في الطبيعـــة مـــن قواهـــا بالطبع إن وافـــق مقتـــضاها
و ما على الخلاف منها يجـــري فالنفس فيه فاعـــل بالقـــسر

الشرح

اعلم ان جميع أصناف العلة الفاعلية المسفورة متحققة في النفس الآدمية بالقيـــاس إلى قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها المستعملة اياها المستخدمة لها كوهمها و خيالهـــا كمـــا قال﷿ (**كل القوى وجودها في النفس**) مع وحدتها (**وجودها لها بغير لبس**) و ذلك لأنّها من شئون النفس و مسخرة بامرها فمعنى كونها في النفس كونها من شئون النفس و مسخرات بامرها لا ان النفس ظرف و محل لها. هذا بالنسبة إلى القـــوى و (**كـــذا تصوراتها موجودة بذاتها**) في النفس (**فهي لها مشهودة**) لأنّها منشأة لتلـــك الـــصور و فاعل لها بذاتها و من المعلوم ان العلة عالمة بمعلولها بنفس علمهـــا بـــذاتها (**فـــالنفس كالفاعل بالرضا لها فخذه مبدأ لذاك المنتهى**) فنفس تلك الصور علم و هي أيضاً معلوم و ليس علم النفس بها بتصور صور أُخرى و يكون النفس عالما بها في مرتبة ذاتها بعين علمها بذاتها التي هي عين ذاتها علماً اجمالياً في عين الكشف التفصيلي فعلمها بها علم حضوري و هي أيضاً فاعل بالتجلي لها، و كذا ادراك النفس بالنسبة إلى قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها كوهمها و خيالها فعلم النفس بتلك القوى أيضاً علم حـــضوري أي بحضور تلك القوى بنفسها لدى النفس لا حصوليا أي بحصول صورها لدى الـــنفس فإنّ ادراك الوهم و الخيال للنفس ليس بادراك صورة منهما عندها كما هو واضـــح بالوجدان بلااحتياج إلى اقامة دليل و برهان. ثم إنّ فاعلية النفس بالقيـــاس إلى مـــا يحصل منها بمجرد التصور و التوهم فهو فاعل بالعناية كما قال (**و ربما يؤثر الـــوهم فقط كمن تخيل السقوط فسقط من دون قصد و لحاظ غاية فالنفس كالفاعل بالعنايـــة**) للسقوط عن جذع عال عند توهم السقوط فإنّه يسقط بمجرد توهمه بلاقصد منه إليه

و لا تصديق بغاية و إنما اتي بحرف التشبيه في الفاعل بالرضا و في الفاعل بالعناية إذ ليس النفس حقيقة فاعلاً فيهما بل الفاعل نفس القوى المسخرات بامرها.

(و) النفس (**فاعل بالقصد عن داع**) و غرض (**عرض فالفعل**) الصادر يكون (**عن علم و قصد و غرض**) كالمشي الصادر عن الإنسان و الكتابة و غيرهما.

و النفس فاعل بالجبر و الاكراه إذا صدر منها فعل بالتهديد و التخويف و أشار المصنف إليه بقوله (**و الصالح الخير ان شر بدا منه**) كما إذا ارتكب الزنا بالتهديد أو شرب الخمر كذلك (**فكالفاعل بالجبر غدا**) و إنما اتي بكاف التشبيه فلأنّ النفس ليس هو الفاعلُ فيّ الحقيقة بل الفاعل هو نفس القوى المسخرات بأمرها.

و النفس فاعل بالطبع إذا كانت فاعليتها لحفظ المزاج و افادة الحرارة الغريزية في البدن و الصحة كما قالﷺ (**و في الطبيعة من قواها**) يسمى الفاعل (**بالطبع إن وافق مقتضاها**) كالمثال المذكور (**و ما علي الخلاف منها**) أي من الطبيعة (**يجري**) كفاعليتها للحرارة الحمائية و المرض و السمن المفرط و الهزال (**فالنفس فيه فاعل بالقسر**) و الفرق بينه و بين الفاعل بالطبع هو ان الحركة القسرية من الطبيعة المقسورة و الطبيعية من الطبيعة المخلاة و نفسها عن القسر.

البحث عن الغاية

الفاعل الكامل عين الغاية   فإنّه المبدأ و النهاية
بلاتقدم و لا تأخر   علماً و عيناً فتبصّر تبصر
و السبق و اللحوق و الغيرية   فيما يكون ناقص الهوية
فهو لذاك فاعل بالقوة   مستكمل بالغاية المرجوة

الشرح

لما فرغ المصنف عن البحث عن الفاعل شرع في البحث عن الغاية و قدّمه علي أبحاث العلة الصورية لكون الغاية أشرف منهما.

و لايخفى أن للغاية ما لأجله يكون الشيء و هي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الأوّل تعالي مجده و قد يكون شيءٌ آخر في نفسه غير خارج عنها،كالفرح بالغلبة و قد يكون في شيء غير الفاعل سواءاً كانت في القابل كتمامات الحركات التي تصدر عن روية أو طبيعة أو في شيء ثالث كمن يفعل شيئاً لرضا غيره فيكون رضاه غايةً خارجة عن الفاعل و القابل و إن كان الفرح بذلك غاية أُخرى[1] (**الفاعل الكامل**) و هو الفاعل الأوّل تعالي مجده (**عين الغاية**) لأنّ العلة الغائية في أي موضع كانت هي العلم بثمرة الفعل و لما كان العلم فيه تعالي و تقدس عين الذات كانت الغاية فيه عين الذات (**فإنّه المبدأ و النهاية بلاتقدم و لا تأخر علماً و عيناً فتبصر تبصر و**) ذلك لأنّ (**السبق و اللحوق و الغيرية**) إنما يتحقق (**فيما يكون ناقص الهوية فهو**) أي ما يكون ناقص الهوية (**لذاك**) أي لنقصه (**فاعل بالقوة**) لا بالفعل و (**مستكمل بالغاية المرجوة**) فيتحقق فيه السبق و اللحوق فالعلة الغائية فيه متقدمة في التصور و متأخرة في الوجود و كذلك العلة الغائية فيه غير العلة الفاعلية و يستكمل الفاعل فيه بالغاية و هذا كما في النجار فإنّه فاعل بالقوة و مستكمل بالغاية المرجوة المترتبة علي فعله كالجلوس علي السرير المصنوع للجلوس عليه و اما الفاعل الكامل فلايعقل أن يستكمل بفعله

---

١. *صدرالمتألهين*؛ *الاسفار*؛ ج٢، ص٢٥٠.

بعد فرض كونه كاملاً مطلقاً فالغاية فيه نفس ذاته و علمه بذاته إن قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب أن يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضى للمقتضى، قلت: هذه مسامحة في كلامهم إذ لم يقم برهان علي أنّ الفاعل يجب أن يكون غير الغاية في الحقيقة فإنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود و الغاية هي ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها ومن المعلوم ان الغاية فيه تعالي مجده هي بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعياً له إلى افادة الخير كما يشهد به البرهان و عقول الفحول و اذهان الاكابر و الأعيان و قد نصّ عليه الشيخ الرئيس في *التعليقات*[1] فقال و لو ان إنساناً عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده علي مثاله حتى كانت الامور علي غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغاية و الغرض. ثم إنّ المبدأ الأوّل كما يكون غاية الأشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الأشياء طالبة لكمالاتها و متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فإن شئت تفصيلاً اكثر من ذلك فراجع إلى *الاسفار* و سائر مسفورات القوم.

---

١. ابن‌سينا؛ *التعليقات*؛ ص١٨.

دفع الشكوك عن الغاية

لكل فعل غاية حتّى العبث | و هو لخير في‌الخيال قد حدث
كذلك في العادي و الجزاف | و في الضروري لدى الانصاف
ينبعث الشوق عن التخيل | لغاية كما عن التعقل
و الخير لايختص بالعقلاني | بل مطلق اللذيذ كالحيواني
و الخير في كل بما يناسبه | دون الذي لم يتحقق سببه
فحيث لا مبدء فكري فلا | غاية عقلية فيما فعلاً
و لايكون غاية الحركة | و الشوق نفس ما إليه الحركة
بل غاية الشوق علي الاطلاق | فائدة تعود للمشتاق
و الاتفاق المدعي في الغاية | للجهل بالاسباب في البداية[1]
فإنّه بمقتضى نوع السبب | لا الشخص بل به مؤدّاه وجب
بل هو ذاتي لشخص المقتضى | و إن يكن لنوعه بالعرض
و ليس للقصد و لا الرؤية | في مطلق الغاية مدخلية
بل التروي بعد فرض الغاية | لولاه لم تكن له نهاية
و غاية الواحدة أيضاً واحدة | و غيرها توابع و زائدة
فالبعض منها غاية للمقتضى | بالذات و الباقي له بالعرض

---

١. في *التعليقات*: «جهالة عند اولي الدراية» و ما جاء في المتن هنا جاء بعنوان نسخة البدل».

و ليس شرط ما تفيد الغايــة بلوغــه قهــراً إلى النهايــة
بل للقصور أو وجود المــانع تنفك غايات عــن الطبــائع
فالموت و الفساد و الــذبول ليس علي خــلاف مــانقول
بل في نظام الكل كل ما سبق فوائد مقصودة علي الاحــق

الشرح

اعلم ان الأفعال باعتبار الغايات المترتبة عليها علي أقسام الفعل الباطل و الفعل المحكم و الفعل العبث و الفعل الجزاف و الفعل العادي و الفعل الضروري و قد ذكر المصنف ان (**لكل فعل**) من الأفعال (**غاية حتى العبث**) منها خلافاً لمن زعم ان العبث لاغاية له لأنّ غاية كل فعل هو أن يكون غايته خيراً ومن المعلوم ان العبث لايكون له غاية كذلك و فيه أنّ كون الفعل خيراً يكون أمراً نسبياً فهو مختلف بحسب مبادئ ذلك الفعل فالعبث ليس له مبدأ فكري فليست فيه غاية فكرية. نعم، له مبدأ خيالي (**و هو لخير في الخيال قد حدث**) بمعنى ان القوة المتخيلة تري ان في فعل العبث خيراً فيفعل ذلك الفعل و ذلك كشرب المواد المخدرة فإنّ الشارب يتخيل أنه خير (**كذلك في**) الفعل (**العادي**) فمبدئه أيضاً الخيال حيث يتخيل أنه خير له فيرتكبه و هذا كما في اللعب باللحية لمن اعتاد به (**و**) كذلك (**الجزاف**) فإنّ مبدئه هو التخيل و ذلك كلعب الاطفال (**و**) كذا (**في**) الفعل (**الضروري**) مثل التنفس و حركة المريض (**لدي الانصاف**) قال في *الاسفار*[1] «إذا طابق ما انتهت إليه الحركة و ليس مبدؤها تشوق فكري فلايخلوا ما أن يكون التخيل وحده هو مبدء الشوق أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس و حركة المريض أو التخيل مع خلق و ملكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمّي الفعل الأوّل جزافاً و في الثاني قصدا ضرورياً أو طبيعياً و في الثالث عادة و كل غاية لمبدأ من تلك المبادي إذا لم يوجد يسمّي الفعل بالقياس إليها باطلاً».

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٢، ص٢٥٢.

إن قلت: أنّ الشوق إنما ينبعث عن التعقل و التفكر فيما يكون خيراً و اما التخيل فلاينبعث عنه الشوق لعدم قدرته علي ادراك الخير و الشر، قلت: أجاب عنه المصنف بقوله (**ينبعث الشوق عن التخيل لغاية كما عن التعقل و**) ذلك لأنّ (**الخير لايختص بالعقلاني بل مطلق اللذيذ**) و لو كان تخيلياً (**كالحيواني**) من اللذات (**و الخير في كل**) شيء (**بما يناسبه**) فإذا كان شيء مبدء فكري فالخير فيه عقلاني و إذا كان لشيء مبدء خيالي فالخير فيه خيالي (**دون**) الخير (**الذي لم يتحقق سببه**) فإنّ الفعل لايجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ما ليس مبدء له بل بالقياس إلى ما هو مبدء له، ففي العبث ليس له مبدء فكري فليست فيه غاية فكرية كما عرفت، كما قال (**فحيث لا مبدء فكري فلاغاية عقلية فيما فعلاً**) بل إذا كان له مبدء تخيلي يكون له غاية تخيلية. ثم إنّ المصنف ذكر ان العلة الغائية ترجع إلى العلة الفاعلية لأنّ الغاية فيها نفس الفاعل لا ما إليه الحركة كما قال (**و لايكون غاية المحركة**) للعضلات نحو الفعل (**و**) غاية (**الشوق نفس ما إليه الحركة بل غاية الشوق علي الاطلاق**) أي في جميع موارد العلة الغائية (**فائدة تعود للمشتاق**) و ذلك لأنّ الفاعل إنما يريد الفعل لانه اثر من آثاره فالجائع الذي يريد الاكل فيأكل الطعام ليشبع به إذا الاكل فبنفسه لايكون مطلوباً له فإن كان للفاعل نوع تعلق بالمادة كان مستكملاً بفعلية الغاية التي هي ذاته بما أنه فاعل و اما الغاية الخارجة عن ذاته المترتبة وجوداً علي الفعل كالشبع فهو مستكمل بها بالتبع، و إن كان مجرداً عن المادة ذاتاً و فعلاً فهو كامل في نفسه غير مستكمل بغايته التي هي ذاته التامة الفعلية التي هي في الحقيقة ذاته التامة كما عرفت تفصيله.

و لما فرغ المصنف عن دفع الاشكال عن العبث شرع في دفع الشكوك عن الاتفاق فقال (**و الاتفاق المدعي في الغاية للجهل بالاسباب في البداية**) و في بعض النسخ[1] «جهالة عند اولي الدراية» (**فإنّه**) أي الاتفاق إنما يكون (**بمقتضى نوع السبب لا الشخص بل به**) أي باعتبار الشخص (**مؤدّاه**) أي مؤدي الشخص (**وجب**) و هذا كما في عثور الحافر للبئر علي الكتر إذا نسب إلى سببها الشخصي

---

۱. *التعليقات*؛ ص۸۹.

و هو حفر البئر بشرط محاذاته للكنز الدفين تحته غاية ذاتية دائمية و ليس من الاتفاق في شيء و إذا نسب إلى نوع السبب أي إلى مطلق حفر البئر من غير شرط آخر كان اتفاقاً و غاية عرضية منسوبة إلى غير سببه الذاتي الدائمي كما قال (**بل هو ذاتي لشخص المقتضى و إن يكن لنوعه بالعرض**) فالاسباب الحقيقية دائمة التأثير من غير تخلف في فعلها و لا في غايتها فالقول بالاتفاق من الجهل بالاسباب الحقيقة و نسبة الغاية إلى غير ذي الغاية.

فإن قلت: لابد في الغاية أن تكون مقصودة للفاعل و في المثال المذكور لا قصد للكنز الدفين فكيف بعد غاية، قلتُ: (**و ليس للقصد و لا الرؤية في مطلق الغاية مدخلية**) فالرؤية و الفكر لاتجعل الفعل ذا غاية بل الغاية مترتبة علي الأفعال الواقعية تترتب عليها الغاية بحسب الواقع و مما يؤيد ذلك ما ذكره بقوله (**بل التروي**) إنما يكون (**بعد فرض الغاية**) فنفس التروي فعل ذو غاية و هو لايحتاج إلى ترو آخر و (**لولاه**) أي لولا فرض الغاية فيه (**لم تكن له**) أي للتروي (**نهاية**) فيتسلسل إذ كل ترو يحتاج إلى ترو آخر حتى يكون غاية له.

و الحاصل أنه لو قلنا بأنّ كل فعل ذي غاية يحتاج إلى القصد و التروي يلزم أن يكون التروي حيث أنه فعل ذو غاية أن يكون محتاجاً إلى التروي و هكذا و اما إذا لم نقل بذلك فلايحتاج نفس التروي إلى ترو آخر و هذا يدلّ علي أنّ قصد الغاية و التروي فيها ليسا معتبرين في الأفعال التي تكون لها غايات.

و قد استدلّ علي القول بالاتفاق بأنّ الطبيعة الواحدة تفعل أفعال مختلفة مثل الحرارة فإنّها تحل الشمع و تسود وجه القصار و يبيض وجه الثوب و أجاب عنه المصنف بقوله (**و غاية الواحدة أيضاً واحدة و غيرها توابع و زائدة**) فالقوة المحرّقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق إلى مشاكلة جوهرها و اما سائر الافاعيل كالعقد و الحل و التسويد و التبييض فإنما هي توابع ضرورية و هي احدى الغايات بالعرض كما قال (**فالبعض منها غاية للمقتضى**) و هي القوة المحرقة مثلاً (**بالذات و الباقي**) من الافاعيل (**له**) أي للمقتضى (**بالعرض**) و قداستدل عليه أيضاً بأنّ في نظام الطبيعة

انواعاً من الفساد و الموت و اقساماً من الشر و المسائة في نظام لايتغير عن اسباب لاتتخلف و هي غير مقصودة للطبيعة بل لضرورة المادة فلنحكم ان انواع الخير و المنافع المترتبة علي فعل الطبيعة أيضاً علي هذا النمط من غير قصد من الطبيعة و لا داع يدعوها إلى ذلك و أجاب عنه المصنف بقوله (**و ليس شرط ما تفيد الغاية بلوغه قهراً إلى النهاية بل للقصور أو وجود المانع تنفكّ غايات عن الطبائع فالموت و الفساد و الذبول ليس علي خلاف مانقول بل في نظام الكل كل ما سبق**) من الموت و الفساد و الذبول و الشر و المسائة و غيرها (**فوائد مقصودة علي الاحق**) و الظاهر ان تلك الامور تحصل بسبب عوامل خارجية غير طبيعية و ليست بضرورة المادة كما توهمه المستدل، فمن قتل بالزلزلة فليس ذلك لأجل الزلزلة بل لشرايط آخر موجودة عند الزلزلة كعدم استحكام البيوت و كون المقتول في محل تقع الزلزلة و أما لو لم يكن كذلك فلم يحصل الموت بها و هذه الامور قابلة للرفع و الدفع كما ان فساد البدن و ذبوله كذلك نعم قد يكون ذلك لأجل كون القوى المادية قد تمّ أمدها و زالت قدرتها و قوتها و ذلك من مقتضيات المادة لاتكاد تنفك عنها لأنّ الحكمة البالغة و المصلحة الكاملة تقتضي بزوال القدرة و القوة فيموت به بنوا آدم و يفني هذا العالم و يرجع الكل إلى مبدء المبادي و غاية الغايات إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُون[1] و لو لم يكن أمر الخلقة كما ذكر حصل في العالم الشر و الفساد مع أنه ليس في نظام العالم نقص و فساد و شر أصلاً

از منبع خير جز نكويي نايد[2]

و قد يقال ان مثل الطبيعة في أفعالها التي تنتهي إلى الشرور مثل النجار يريد أن يصنع بابا و من المعلوم ان لازمه الضروري اضاعة مقدار من الخشبة بالنحت و النشر و هي مرادة له بالقصد الثاني بتبع ارادته لصنع الباب ولكن الصحيح ان جميع ما في

---

١. «اللّهُ الّذي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَ شَيْبَةً» (الروم: ۵۴) (منه رحمه الله).

٢. شيخ بهايي؛ *كشكول*؛ دفتر چهارم، قسمت اول، بخش پنجم.

عالم الكون مقصود بالذات من دون أن يكون تابع و متبوع و مقصود بالذات أو بالعرض فجيمع ما في هذا العالم من الموت و الحياة و المرض و الصحة خير محض لا شر فيه أصلاً كما قال الشاعر بالفارسية:

جهان چون چشم و خط و خال و ابروست

كه هر چيزي بجاى خويش نيكوست[١]

١. شيخ‌محمود شبستري؛ *گلشن راز*؛ «سوال از معاني اصطلاحات شاعرانه ...» .

العلة الصورية

صورة شـــيء علــة صـــورية　　لا لهيـــولاه بـــل الماهيـــة
و صـــورة لمـــا تحـــلّ فيـــه　　ليست لغـــيره لـــدى النبيـــه
و هي و إن راموا لها الحلـــولا　　شـــريكة العلـــة للـــهيولى
فالجوهر القدسي فاعـــل لهـــا　　و هذه شرط لدى اولي النهى
و حيـــث أنـــه بهـــا الفعليـــة　　فهـــي باطلاقاتهـــا حريّـــة
فللمفارقـــات أيـــضاً تعتـــبر　　بل قيل للمبدء صورة الـــصور
و باختلاف ما لـــه الفعليـــة　　جـــسمية نوعيـــة علميـــة
تقال للهيئة و الـــشكل كمـــا　　لغيرها في كلمـــات الحكمـــاء

الشرح

اعلم ان للصورة اطلاقان؛ الأوّل: ما إذا كانت جزء علة للمركب منها و من غيرها في مقابل العلة المادية التي هي جزءٌ آخر للمركب لضرورة أنّ وجود المركب يتوقف عليهما و هذا هو الذي أشار إليه المصنف بقوله (**صورة شيء علة صورية لا هيولاه**) أي مادته لأنّها بهذا الاعتبار ليست جزءً من المادة بل هي علة فاعلية لها كما سيأتي (**بل الماهية**) المركبة منها و من غيرها فهي محصلة للماهية المبهمة كالناطق للإنسان فإنّه جزء محصل للجزء الآخر منه و هو الحيوان.

الثاني: ما إذا لم يكن كذلك فلذا لا يطلق عليها العلة الصورية بل يطلق عليها الصورة في مقابل المادة التي تكون محلا لها و هذا هو الذي أشار إليه المصنف بقوله (**و صورة لما تحل فيه**) و هي المادة و ذلك كصورة النباتية التي تحل في النبات (**ليست**) هذه الصورة (**لغيره**) أي لغير ما تحل فيه (**لدي النبيه**) فلاتكون كالقسم الأوّل حيث تكون الصورة صورةً لما هو المركب منها و من غيرها و اما أنها ليست علة صورية فلأنها ليست جزءً من المادة فالصورة حينئذٍ إنما لوحظت في نفسها مستقلاً لا مقيسة إلى ما هو المركب منها و من غيرها (**و هي**) أي الصورة (**و إن راموا لها الحلولا**) كما في القسم الثاني (**شريكة العلة للهيولى**) لا أنها جزء صوري أي علة صورية للشيء المركب ثم بين كيفية شركتها للعلة بقوله (**فالجوهر القدسي**) و هو الفيض المقدس (**فاعل لها**) أي للهيولى (**و هذه**) الصورة (**شرط**) لفاعليته (**لدى اولي النهى**) و العقل.

و بما ذكرنا ظهر الفرق في الصورة بين ما إذا كانت جزء لمركب منها و من غيرها و بين ما إذا لم تكن كذلك فالأولى علة صورية لتحقق المركب منها و من

غيرها و الثانية شريكة العلة الفاعلية و شرطا لفاعلية الفاعل في ايجاد المادة و تحققها فالمفيض للمادة هو الجوهر القدسي بشرط أن يقترن فعله بالصورة **(و حيث أنه بها)** أي بالصورة **(الفعلية فهي باطلاقاتها)** المتعددة **(حريّة)** و مستحقة للحمل **(فللمفارقات)** و المجردات **(ايضاً تعتبر)** أي تطلق الصورة علي المفارقات و المجردات **(بل قيل[1] للمبدء صورة الصور)** لانه الفعلية الصرفة و مجمع الفعليات كما اطلق عليه فاعل الفواعل و غاية الغايات و مبدئ المبادي و في الحديث «ان الله خلق آدم علي صورته»[2].

قال الشيخ في *الهيات الشفاء*[3]: «قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى و قد يقال صورة لكل هيئة و فعل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب حتى يكون الحركات و الأعراض صوراً و يقال صورة لما يكمل به المادة و ان لم تكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة و ما يتحرك إليها بالطبع و يقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال و غيرها و يقال صورة لنوع الشيء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك و يكون كلية الكلي صورةً للأجزاء أيضاً» انتهى. كما قال المصنف أيضاً **(و باختلاف ما له الفعلية جسمية نوعية)** و الفرق بينهما إنما هو الفرق بين الجنس و النوع فالجسمية معنى جنسي بالنسبة إلى النوعية و النوعية فصل محصل لها و صورة **(علمية)** و المراد منها الصور الذهنية و قد يراد الصور العلمية الالهية و هي المثل النورية الإفلاطونية و كذا تطلق و **(تقال)** الصورة **(للهيئة و الشكل)** يعني بالشكل الشكل علي اصطلاح الحكماء و هو هيئة حاصلة من احاطة حد أو حدود التي هي من مقولة الكيف لا علي اصطلاح المهندسين و هو مقدار ما احاط به حد أو حدود الذي هو من مقولة الكم و الشكل علي الاصطلاح الأوّل

---

١. قائله الحكيم السبزواري في حاشيته علي شرح *المنظومة* و نقل أيضاً عن ارسطو.

٢. الكليني؛ *الكافي*، ج١، ص١٣٤.

٣. ابن‌سينا، *الالهيات الشفاء*؛ ص٢٨٢.

يكون أخصّ من الهيئة المطلقة فيكون الفرق بينهما بالاطلاق و التقييد (**كما**) تقال الصورة (**لغيرها**) أي لغير الاطلاقات المذكورة (**في كلمات الحكماء**) كالصورة الفصلية و الصورة الطبيعية و الصورة الحيوانية و الصورة الصناعية و الصورة الطبيعية و الصورة الجزمية و غيرها.

العلة المادية

كل محل متقوم بما ... يحل فيه بالهيولى و سما
و حيث أنها محل الصورة ... فهي هيولاها علي الضرورة
و إنما تكون للماهية ... من علل القوام كالصورية
لها القبول عند تدقيق النظر ... من حيث ذاتها لمطلق الصور
بلااختصاص بالهيولى الأولى ... بل هو شان مطلق الهيولى
و عندهم تنقسم الهيولى ... بما له العموم و هي الأولى
و بالخصوص في هيولى الفلك ... إذ نوعه منحصر كالفلكي
و غيرها لجملة من الصور ... مثل العصير هكذا قد اشتهر
اما الهيولى فبمعناها الأعمّ ... لها انقسام غير ما مرّ و تمّ
فقد تكون بانفرادها بلا ... تغير أصلاً بما قد فصلا
كاللوح حيث يقبل الكتابة ... ذاتاً بلا تغير اصابه
و ربما يزيد بالتغير ... في جوهر الذات بأمر جوهري
و ذاك كالمني للحيوان ... إذ يقتضي شأنا عقيب شأن
و ربما ينقص بالتغيير ... كالخشب المنحوت للسرير
و قد تكون بزيادة الصفة ... و ذاك مثل الشمعة المكيّفة
و ربما ينقص أمر عرضي ... و ذاك كالاسود عند الابيض
و قد تكون لا بالأفراد ... و ذاك كالآحاد للاعداد
إذ بانضمامها بلا تغيير ... كان لها المراتب الكثير
و ما مع التغيير في الشؤون ... فذاك كالأجزاء للمعجون

الشرح

و يعبر عنها أيضاً بالعلة العنصرية و قال المصنف في تعريفه (**كل محل متقوم بما يحل فيه بالهيولى**) أي المادة (**و سما**) أي صار موسوماً بها و في *الاسفار*[1] «ان العنصر لشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء» و قال الحكيم السبزواري‌ؒ «حامل قوة لشيء عنصره».[2]

اعلم ان المادة قد تطلق علي المحل المفتقر في وجوده إلى الحال فيه و أُخرى علي المحل مطلقاً سواء كان مفتقر إلى الحال فيه أو مستغنياً عنه كالموضوع بالنسبة إلى العرض و سواء كان حلول الحال فيه بنحو السريان أو التعلق كالنفس بالنسبة إلى البدن فالبدن موضوع العرض و الهيولى التي هي المادة بالمعنى الأخصّ كلها مادة بالمعنى الأعمّ و أشار المصنف إلى المعنى الأخصّ منها في هذا البيت كما أنه أشار إلى الثاني بقوله (**و حيث أنها**) أي المادة (**محل الصورة**) سواء كان متقوماً بها و محتاجاً إليها أو مستغنياً عنه كان الحلول بنحو السريان أو التعلق (**فهي هيولاها علي الضرورة**) و المادة لاتكون حينئذٍ علة للصورة كما ان نفس الصورة لم تكن علة صورية للمادة كما عرفت (**و إنما تكون**) المادة (**للماهية**) لا للصورة (**من علل القوام كالصورية**) أي كالعلة الصورية فللمادة علية بالنسبة إلى النوع المادي المركب منها و من الصورة لتوقف وجوده عليها توقفاً ضرورياً فهي بما أنها جزء للمركب علة له و بالنسبة إلى الجزء الآخر الذي يقبله أعني الصورة مادة لها و معلولة لها لما تقدم ان الصورة شريكة

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٢، ص٢٢٩.

٢. المحقق السبزوارى؛ شرح *المنظومة*؛ ج٢، ص٤٣٥.

العلة للمادة أي شرط لفاعلية الفاعل لها. (**لها**) أي للمادة (**القبول عند تدقيق النظر من حيث ذاتها لمطلق الصور بلااختصاص بالهيولى الأولى بل هو**) أي القبول (**شان مطلق الهيولى**) فالمادة و الهيولى علي قسمين مادة و هيولى اوليه و مادة و هيولى ثانية لأنّها إن كانت حيثيته حيثية القوة محضا من كل جهة الا جهة كونها بالقوة سميت هيولى و مادة أولى و إن كانت حيثيته حيثية القوة من جهة و حيثية الفعلية من جهة أُخرى سميت هيولى و مادة ثانية كالجسم الذي هو بالفعل من جهة جسميته و بالقوة من جهة الصور و الأعراض اللاحقة لجسميته ثم أشار المصنف﵀ إلى تقسيم آخر للهيولى فقال (**و عندهم تنقسم الهيولى بما له العموم و هي الأولى و بالخصوص في هيولى الفلك إذ نوعه منحصر**) في واحد فإنّ هيولى كل فلك منحصرة في نوع واحد فهيولى الأفلاك متعددة (**كالفلكي**) أي كنفس الفلك فإنّ كلاً من الأفلاك ينحصر نوعه في واحد (**و غيرها**) أي غير الهيولى التي كانت بالخصوص اما أن يكون (**لجملة منْ الصور مثل العصير**) للخل و الخمر و الدبس و غير ذلك و اما أن يكون هيولى لجميع الصور كالهيولى الأولى (**هكذا قد اشتهر**) بين القوم ثم أشار المصنف إلى أقسام اخر للهيولى فقال (**اما الهيولى فبمعناها الاعم**) كما عرفته سابقا (**لها انقسام غير ما مرّ و تمّ فقد تكون**) المادة مادة (**بانفرادها بلاتغير أصلاً بما قد فصلا كاللوح حيث يقبل الكتابة ذاتاً بلاتغير اصابه و ربما يزيد بالتغير في جوهر الذات بامر جوهري و ذاك كالمني للحيوان إذ يقتضي شأنا عقيب شأن**) و هي العلقة فالمضغة فالعظم فاللحم فالصورة الإنسانية (**و ربما ينقص بالتغيير كالخشب المنحوت للسرير و قدتكون بزيادة الصفة و ذاك مثل الشمعة المكيّفة**) بكيفية ما و بشكل من الاشكال و الصبي للرجل حيث يتغير المادة فيهما لعروض الحركة له في أين أو كم أو كيف (**و ربما ينقص أمر عرضي و ذاك كالاسود عند الابيض**) حيث يفقد منه صفة البياض (**و قدتكون**) المادة (**لا بالأفراد**) بل بالانضمام إلى مادة أُخرى (**و ذاك كالآحاد للاعداد إذ بانضمامها بلا تغيير كان لها المراتب الكثير**) و مثل الخشب و الحجارة للبيت (**و ما مع التغيير في الشئون فذاك كالأجزاء للمعجون**) فإنّها تستحيل حتى تصير معجوناً كما في *الشفاء*.

الاحكام المشتركة بين العلل الأربع

لمطلق العلـــة أحكـــام كمـــا قد فصلت في كلمات الحكمـــاء

جزئيـــه تكـــون أو كليـــة و ما لـــه القـــوة و الفعليـــة

ذاتيـــة او عرضـــية و مـــا له الخصوص و العموم فاعلما

بـــسيطة تكـــون أو مركبـــة في قربهـــا و بعـــدها مرتّبـــة

الشرح

(**لمطلق العلة**) أي العلة مطلقاً سواء كانت فاعلية أم مادية أم صورية أم غائية (**أحكام كما قد فصّلت في كلمات الحكماء**)؛ فمنها كونها (**جزئيةً تكون**) مثل نجار معين لسرير معين و قس عليها سائر العلل كمادة معينة لسرير معين (**أو**) صورةً كذلك أو غايةً كذلك (**كليةً**) كالنجار مطلقاً أي نجار كان للسرير و قس عليها غيرها كما هو واضحٌ (**و ما له القوة**) كالدواء المسهل في دكة العطار (**و الفعلية**) كالمسهل الذي اكل و اثر في المعدة (**ذاتية**) كالنار للاحراق في العلة الفاعلية و الصورة الإنسانية للعلة الصورية و المادة الباقية في الجسم في العلة المادية و كون الفعل لذي الغاية حقيقة في الغاية الذاتية (**أو عرضية**) و هي التي لاتقتضيها العلة بنفسها كما قيل في السقمونيا في العلة الفاعلية فإنّها علي ما قيل حارة ولكن تؤثر البرودة في البدن لازالة الصفراء التي هي حارة في البدن فإذا زالت الحرارة و يبرّد البدن و الصورة العرضية كاللون و الشكل اللذين لادخل لهما في قوام الذات و المادة العرضية كالتراب فإنّه حنطة بالعرض و الغاية العرضية كما في قوله تعالي «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا»[1] فكون موسي عدواً و حزناً لهم كان أمراً عارضياً لا غاية ذاتية للالتقاط (**و ما له الخصوص و العموم فاعلما**) كالبناء فإنّه علة فاعلية خاصة للبناء في الأوّل و كالصانع أي جنسه في صنعة الظروف فإنّه علة فاعلية عامة (**بسيطة تكون أو مركبة**) فالفاعل البسيط كالإنسان الواحد المحرك المجرد و المركب منه كإثنين في المثال و في

---

١. القصص: ٨.

المادة البسيطة كصور العناصر و المركبة كالإنسان المركب من صورة العظم و اللحم و غيرها و الغاية البسيطة كالذهاب إلى السوق لاشتراء متاع و المركبة كابتياع المتاع و ملاقاة الاخوان و الاصدقاء (**في قربها و بعدها مرتبة**) فالقريبة في العلة الفاعلية **هي ما** لايكون بينها و بين المعلول واسطة كالميل الذي هو علة قريبة للحركة كسقوط الحجر من السماء إلى الارض بالحركة و العلة البعيدة فيها كالعلة الشوقية المؤثرة بالميل هكذا قيل و قس علي ما ذكرنا العلة المادية القريبة و البعيدة و العلة الصورية و الغائية القريبتين و البعيدتين.

بعض الاحكام المتعلقة بالعلة الجسمانية

تجـــدد القـــوى الطبيعيـــة في وجودها و فعلها غـــير خفـــي
فهي بتلك الحالـــة الموصـــوفة بالعـــدمين و إنمـــا محفوفـــة
و مقتـــضاه عنـــدنا التنـــاهي في فعلها و ذاتهـــا بمـــا هـــي
و الوضع في مرحلـــة التـــأثير في مثلها شرط لدى البـــصير
إذ فعلـــها كـــذاتها وضـــعي فالوضع في تأثيرهـــا مرعـــي
و حيث لا وضع فلا تـــأثير في مفـــارق لهـــا تأمـــل تعـــرف
والامر سار في الهيولى المبهمـــة و هكذا في الصورة المقومـــة

الشرح

اعلم ان المصنف ذكر هنا أمران؛ الأوّل ان القوى الجسمانية متناهية ذاتاً و فعلاً و الثاني ان تأثيرها يحتاج إلى وضع خاص و محاذاة خاصة و استدل للأوّل بقوله (**تجدد القوى الطبيعية في وجودها و فعلها غير خفي فهي بتلك الحالة الموصوفة بالعدمين و إنما محفوفة**) و حاصل هذا الاستدلال ان القوى و الطبائع متحركة بحركة جوهرية و بمقتضى هذه الحركة الجوهرية تنحل كل قوة إلى قوى متعددة[1] و كل واحدة من هذه القوى محفوفة بالعدمين محدودة ذاتاً و فعلاً (**و مقتضاه**) أي مقتضى تجدده و احتفافه بعدمين (**عندنا التناهي في فعلها و ذاتها بما هي**) ذاتها ثم أشار إلى الامر الثاني فقال (**و الوضع**) الخاص و المحاذاة الخاصة (**في مرحلة التأثير في مثلها شرط لدى البصير إذ فعلها كذاتها وضعي فالوضع في تأثيرها مرعي**) و حاصله ان الذات لما كان أمراً وضعياً لاينفك عن وضعه و محاذاته مع شيء آخر فلامحالة يكون تأثيرها في الغير أيضاً كذلك و بعبارة أُخرى كل قوة لها وضع و محاذاة خاصة أي يقبل الاشارة إنما تؤثر إذا كان لمتأثرها أيضاً نسبة وضعية فمثلاً النار تحمي كل ما يكون قريباً منه و العين تري كل ما يكون مقابلا لها بفاصلة معينة و كذا السمع يسمع ما يكون قريباً منه من الاصوات و هذا الحكم واضح لايحتاج إلى برهان و اذا اشترط الوضع و المحاذاة في تأثير القوى الطبيعية فلايمكن ان تؤثر في المفارقات كما قال (**و حيث لا وضع**) و محاذاة للقوى الطبيعية مع المفارقات (**فلا تأثير**) لها (**في**) أي (**مفارق لها تأمل تعرف**) نعم

---

[1] إذ في كل آن غيرها في آن قبله و بعده (منه رحمه الله).

للمفارق تأثير في المقارن و هذا كما في تأثير الواجب تعالي علي جميع الموجـــودات الممكنة إذ لا امكان له و كالنفس الإنسانية المستولية علي البدن و لاتحتاج إلى الوضع و المحاذات (**و الامر**) المذكور و هو عدم التأثير لعدم الوضع (**سار في الهيولى المبهمة**) **إذ** لا وضع لها حتى تتأثر عن القوى الطبيعية و سيأتي الكلام في ذلك (**و هكـــذا**) ســـار (**في الصورة المقومة**) قال الامام في *المباحث المشرقية*:[1] «ان القوة الجسمانية لا تأثيرها لها في وجود الهيولى و الصورة المقومة فلايكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام» و قيل في وجهه ان تأثيرها في المركب إنما يكون بتأثيرها في أحد اجزائـــه أو في الهيئـــة التركيبية و لا تأثير للقوى في الأجزاء و لا في الهيئة التركيبية لكونها لازمـــه لوجـــود الأجزاء لأجل التلازم بينها فلاتأثير لها في وجود شيء من الأجسام.

إن قلت: ان الجسماني لا نسبة له إلى المجرد بالقرب و البعد و كذلك المجرد لا نسبة له إلى الجسماني بالقرب و البعد فوجب ان لا ينسبوا وجود الأجـــسام إلى المجردات، قلت: ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكناً فمتى تحقق ذلك الامكان فاض الاثر عنه فاما مؤثرية القوى الجسمانية فلايكفي فيهـــا كون الاثر ممكناً بل أن يكون محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية و ذلك علي المجرد محال.

---

١. الفخر الرازى؛ *المباحث المشرقية*؛ ج١، ص٥٠١.

الاحكام المشتركة بين العلة و المعلول

إن تمّت العلة فالمعلول ... بلاتخلف له الحصول
و في سواها ليس في التخلف ... خلف بلامنع و لاتكلف
و ليس يبقي بعدها المعلول ... إلا المعِد فالبقاء معقول
و الاحدي الذات ليس يقتضي ... تكثرا بالذات بل بالعرض
إذ ذاته حيثية العلية ... فلم يجز تعدد الحيثية
لذاك لايصدر إلا الواحد ... عن واحد و العقل نعم الشاهد
كذلك المعلول بالذات فلا ... يقبل علتين عند العقلاء
فان معلولية المعلول ... حيثية الذات بلاحلول
و لا وجوبان لواحد لما ... فيه من الخلف علي ما علما
ثم من المسلّم المقبول ... تضايف العلة و المعلول
و لاينافي عدم العلية ... في المتضايفين بالكلية
و الدور باطل و يكفي في الوسط ... علية الشيء لنفسه فقط
و ليس للغاية من علية ... لنفسها كي تبطل الكلية
وجودها العلمي علةٌ و ما ... في العين معلول بقول الحكماء
و القول في استحالة التسلسل ... مفصل فتكتفي بالمجمل
و ليس في ادلة الاصحاب ... أجمل مما قاله الفارابي
و مقتضاه ان كل السلسلة ... في الحكم كالواحد لا علة له

إذ كل ما بالغير موقوف علي — ما هو بالذات بحكم العقـــلاء
فينتهي الكل علي هذا النمط — حتماً إلى ما هو علـــة فقـــط
و مطلـــق القبـــول لاينـــافي — حقيقة الفعل لدى الانـــصاف
بل التنـــافي بـــين الانفعـــال — و الفعل لا غـــير بلااشـــكال

الشرح

يبحث المصنف‌ؒ هنا عن مسائل الأولى في العلة التامة و الناقصة فقال (**ان تمت العلة فالمعلول بلاتخلف له الحصول**) و هذا واضح لايحتاج إلى دليل ولكن قد ذكر بعض الاكابر في حاشيته علي شرح *المنظومة*[1] ما هذا لفظه بأنه «لو لم يجب وجود المعلول عند وجود علته التامة للزم الخلف أو ترجح أحد المتساويين بلامرجح أو ترجح المرجوح و ذلك لأنّ تخلفه عنها اما يكون لتوقفه علي أمر منتظر و لايكون كذلك فعلى الأوّل يلزم خلاف الفرض حيث ان المفروض هو كون العلة تامة واجدة لجميع ما يعتبر في العلية و علي الثاني فاما أن يوجد المعلول في زمان ثان متأخر عن زمان وجود العلة و اما ان لايوجد أصلاً فإن وجد المعلول في زمان ثان يلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني علي وجدوه في الزمان الأوّل من غير مرجح لأنّ الترجيح الناشئ من العلة مشترك بين الزمانين بل ترجح المرجوح علي الراجح كما لايخفى و ان لم يوجد أصلاً يلزم ترجح عدمه علي وجوده المترجح من ترجيح لأنّ وجوده في الزمان الأوّل ترجح علي عدمه فيه فوقوع عدمه في الزمان الأوّل ترجح المرجوح علي الراجح الفاعل و هذا ترجيح المرجوح» ثم قالؒ «و لايخفى ان هذا الاستدلال و ما يشبهه تطويل للمسافة و أكلٌ من القفا إذ تصور معنى العلة التامه و أنها عبارة عما يجب من وجودها وجود المعلول و من عدمها عدمه كاف في الحكم بامتناع تخلفها عنه» (**و في سواها**) أي في سوى العلة التامة (**ليس في التخلف خلف بلامنع و لاتكلف**) **فإذا** لم

---

١. محمدتقي الآملي؛ *درر الفوائد*؛ ص٢٢١.

توجد العلة بجميع اجزائها لايوجد المعلول قطعاً **(و ليس يبقي بعدها)** أي بعد انتفاء العلة التامة **(المعلول إلا المعد فالبقاء)** للمعلول **(معقول)** بعد انعدام المعد و هذا كما في بقاء البناء بعد البنّاء لانه من العلل المعدة و ليس انتفاء المعد كالبنّاء موجباً لانهدام البناء لانه ليس هو الفاعل في اصطلاح الحكماء فالمعد ليس من أجزاء العلة فيجوز أن يقع فيه التخلف بأن يبقى المعلول بعد ارتفاع المعد كما في موت الاب و بقاء الابن لأنّ الاب من المعدات.

المسألة الثانية: ان الواحد لايصدر عنه إلا الواحد و ان الواحد لايصدر إلا عن الواحد اما الأولى فقال **(و الاحدي الذات ليس يقتضي تكثرا بالذات بل بالعرض إذ ذاته حيثية العلية فلم يجز تعدد الحيثية لذاك لايصدر إلا الواحد عن واحد و العقل نعم الشاهد)** و ذلك لانه لابد من السنخية بين العلة و المعلول فإذا كان العلة واحدة من جميع الجهات و الحيثيات و بسيطاً غاية البساطة فليس وجودها إلا من سنخ واحد و حينئذٍ فلابدّ أن يصدر منها ما هو من سنخها و لولا ذلك لحصل الفساد في العالم و عدم وجود النظم فيه فمثلاً لو نبت الحنطة من الشعير و الشعير من الحنطة لم يحصل للزارع اطمئنان زرع زراعته و لم يتوهم أحد من أنه يجوز أن ينبت الشعير من الحنطة و الحنطة من الشعير مع أنه لا مسانخة بينهما و كذا في غيرهما من الزرع و لا فرق بين كون الفاعل موجباً أو مختاراً يكون اختياره نفس ذاته أم لا.

و قد اعترض عليه بأنّ لازمه عدم قدرة الواجب تعالي علي ايجاد اكثر من واحد و فيه تقييد قدرته و قد برهن أنه قادر علي كل شيء و قدرته عين ذاته المتعاليه و فيه أنه مستحيل بالبرهان و القدرة لاتتعلق بالمحال لانه بطلان محض لا شيئية له فالقدرة المطلقة علي اطلاقها و كل موجود معلول له تعالي بلاواسطة أو معلول معلوله و معلول المعلول معلول حقيقة هذا مضافاً إلى أنّ الاشكال المذكور إنما يتمّ علي القول بإصالة الماهية و اما علي القول بإصالة الوجود فالمجعول هو الوجود و الوجودات كلها مسانخة لوجوده تعالي مجده فقدرته تتعلق بجميعها من دون اشكال.

(كذلك المعلول) الواحد **(بالذات فلايقبل علتين عند العقلاء فإنّ معلولية المعلول**

حيثية الذات بلاحلول) و ذلك لأنّ المعلولية للمعلول حيثية ذاتية له لا عارضية لأنّ المعلول وجوده متدلي بالعلة بل عين التدلي بها لا حقيقة له إلا الربط بعلته فحقيقة الربط بالعلة الأولى من حيث أنه ربط بها لا يعقل أن يصير حقيقة الربط بالعلة الثانية و إن شئت قلت ان المعلول ذاتاً هو عين الفقر بالاضافة إلى علته الأولى فلايعقل ازالة فقره عن العلة الأولى و احتياجه في البقاء إلى العلة الثانية فلامحالة يجب انعدامه بانعدام الأولى هذا مضافاً إلى ما ذكره بقوله **(و لا وجوبان لواحد لما فيه من الخلف علي ما علما)** و توضيح ذلك أنه لو كان لمعلول واحد علتان مستقلتان بالتأثير كان المعلول معهما واجب الوجود فيلزم أن يكون في ذات واحدة وجوبان و هذا محال لاستلزامه الخلف لانه لو توقف وجوبه علي كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه وجوب المعلول فلايكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف عليه المعلول و العلة المستقلة هو مجموع ما يتوقف عليه الوجوب أي المعلول و هذا خلف و لو توقف علي كل واحدة منهما بعينها كانت هي العلة دون الأُخرى و هذا أيضاً خلف لأنّ المفروض كونهما معا علتين و كذا لو كان متوقفاً علي واحد منها لا علي التعيين أو لو يتوقف علي شيء منهما هذا إذا فرض كون العلتين مجتمعتين و إن شئت قلت أنه كما يمتنع أن يكون لشيء واحد وجودان لعلتين فكذلك يمتنع أن يكون لشيء واحد وجوبان لعلتين بملاك واحد ثم أنه كما يمتنع توارد العلتين علي معلول واحد مجتمعاً فكذلك يمتنع تبادل العلتين علي معلول واحد إذ المعتبر فيهما المسانخة بينهما و من المعلوم ان معلولاً واحداً لايسانخ علتين مختلفتين و بذلك يظهر فساد ما ذكره المحقق الشريف من جواز التبادل الابتدائي في العلتين هذا و لايخفى ان كثيراً من الفضلاء لم يتعمقوا في هاتين المسألتين و اقدموا لجهلهم بهما علي تجهيل المتقدمين من الحكماء و التسنيع عليهم لاسيما في المسألة الأولى.

و لايخفي ان الواحد اما واحد شخصي و اما واحد نوعي و قيل ان ما ذكر من امتناع صدور الكثير عن الواحد إنما يكون في الواحد الشخصي قال **المحقق الطوسي**

في *التجريد*:[١] «و في الوحدة النوعية لاعكس» بمعنى ان العلة لو كانت واحدة بالنوع لا شخصية كنوع النار التي هي علة للحرارة فيمكن أن يكون لمعلولها علل متعددة نوعاً فإنّ في المثال يجوز أن تكون علل مختلفة كالنار و الشمس و البرق عللاً لايجاد الحرارة في جسم من الأجسام فيصدر من العلل المختلفة بالنوع معلول واحد بالنوع فإنّ نوع الحرارة تترتب علي تلك الأنواع المختلفة بالنوع و اما التمثيل بأفراد الحرارة النارية المستند إلى أفراد النار كما فعله *شارح المقاصد* فليس بصحيح فإنّ مع اعتبار الأفراد يكون كل من العلة و المعلول متعدداً وان لم يعتبر الأفراد كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المعلول هو طبيعة الحرارة.

ثم إنّ الحرارة في جميع الموارد مترتبة علي الحركة التي تتحقق في الجسم الحارّ و اجزائه الذرية بواسطة النار و الشمس فالنار و الشمس ليستا بعلتين واقعاً للحرارة بلاواسطة بل بواسطة الحركة المتحققة في الجسم فالعلة و هي الحركة أمر واحد شخصي يوجب تحقق الحرارة الشخصية في الجسم نعم هذه مناقشة في المثال و هي ليست من دأب المحصلين و التحقيق الذي يؤدي إليه النظر الدقيق أنه لافرق في القاعدة بين الواحد الشخصي و النوعي و ذلك لأنّ المناسبة بين العلة و المعلول في الوحدة و الكثرة لازمة فلايجوز أن يكون علة واحدة من حيث هي واحدة سواء كانت الوحدة شخصية أو نوعية مصدرا للكثير من حيث هو كثير فالواحد لايصدر عنه إلا الواحد كما ان الواحد لايصدر إلا عن الواحد فهاتان القضيتان كما تجريان في الواحد الشخصي كذلك تجريان في الواحد النوعي.

ثم إنّ من الاحكام المشتركة بين العلة و المعلول ما أشار إليه بقوله **(ثم من المسلم المقبول تضايف العلة و المعلول)** فإنّ كلا منهما إنما تعقل بالقياس إلى الآخر فيكون تعقلاهما معا كما هو المراد من التضايف.

إن قلت: أنه لا علية و لا معلولية في المتضايفين فكيف يكون تضايف بين العلية و المعلولية، قلت: **(و لاينافي عدم العلية في المتضايفين بالكلية) أن** يكون بين العلة و

١. نصيرالدين الطوسى؛ *تجريد الاعتقاد*؛ ص١٣٤.

المعلول تضايف أيضاً لأنّ معنى التضايف هو أن يتعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر و هو أعمّ من أن يكون بين المتعقلين عليه و معلولية ان لا فعدم اعتبار العلية بين المتضايفين ليس بمعنى اعتبار عدم العلية بينهما.

ثم إنّ من الاحكام المشتركة بينهما هو ما ذكره بقوله (**و الدور باطل**) و ذلك لأنّ الدور عبارة عن توقف الشيء إلى ما يتوقف عليه بأن يكون المعلول علة لعلته و العلة معلول لمعلولها و هو ضروري البطلان و هذا كما إذا كان استضائة سراج متوقفاً علي استضائة سراج آخر و هو يتوقف علي استضائة السراج الأوّل فيتوقف استضائه كل منهما علي الآخر و هو بديهي الاستحالة (**و يكفي في الوسط**) أي علة بطلان الدور (**علية الشيء لنفسه فقط**) و هو استلزامه لتقدم الشيء علي نفسه و تأخره عن نفسه و حاجته إلى نفسه و معنى الكل واحد و الجميع ضروري الاستحالة لأنّ الشيء إذا كان علة لشيء كان مقدماً عليه بمرتبة و إذا كان الآخر مقدماً عليه كان الشيء مقدماً عليه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء علي نفسه مع مرتبة أُخرى يزيد عليها و قد يستدل علي بطلان الدور بوجوه آخر تركنا التعرض لها و لأجوبتها روماً للاختصار و في قول المصنف (و يكفي في الوسط) اشارة إليها و اجوبتها.

إن قلت: لو كان توقف الشيء علي نفسه باطلاً فكيف تكون العلة الغائية علة لنفسها و هذا عين توقف الشيء علي نفسه إذ العلة الغائية من جهة متممة لفاعلية الفاعل و من جهة أُخرى معلولة لنفسها، قلت: أجاب عنه المصنف بقوله (**و ليس للغاية**) أي للعلة الغائية (**من علية لنفسها كي تبطل الكلية**) أي بطلان الدور مطلقا و ذلك لأنّ (**وجودها العلمي**) أي الذهني المتقدم في التصور (**علة و ما في العين**) و الخارج (**معلول بقول الحكماء**) فلايلزم حينئذٍ توقف الشيء علي نفسه و لذا قال المحقق الطوسي في *التجريد*:[1] «و الغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية و معلولة في وجودها للمعلول» انتهى. توضيحه ان تصور العلة الغائية كتصور النجار للاجرة

---

١. المصدر، ص١٣٧، العلة الغائية.

يوجب اقدام النجار للفعل فهي علة لعليته و اما وجود الغاية فهو معلول للفاعل هذا تمام الكلام في توضيح بطلان الدور و اما بطلان التسلسل فقد أشار إليه بقوله (**و القول في استحالة التسلسل مفصل**) و قد ذكر في *الاسفار*[1] براهين عشر في بطلانه ولكن نحن (**فتكتفي بالمجمل**) و هو البرهان الاسد الاخصر (**و ليس في ادلة الاصحاب اجمل**) و أحسن (**مما قاله الفارابي و مقتضاه أنّ كل السلسلة في الحكم كالواحد لا علة له، إذ كل ما بالغير موقوف علي ما هو بالذات بحكم العقلاء، فينتهي الكل علي هذا النمط حتماً إلى ما هو علة فقط**) توضيحه كما في حاشية الحكيم السبزواري علي *الاسفار*[2] «ان الممكنات غير المتناهية في حكم الممكن الواحد أعني في أنّ المتساويين ما لم يترجح أحدهما بمنفصل لم يقع و في جواز العدم عليها إذ لاينسد جميع انحاء عدم المعلول إلا بالعلة الواجبة لا بالعلة الممكنة و من عدم انحاء المعلول عدم نفسها فإذا كان كذلك فدخول السلسلة في الوجود ممتنع لأنّ وجود كل واحد منها من قبيل شرطيات بلا وضع مقدم» انتهى كلامه رفع مقامه. قال الحكيم القدوسي المحقق الطوسي أيضاً في توضيحه «و لا يتراقي معروضهما (أي العلة و المعلول) في سلسلة واحدة إلى غير النهاية لأنّ كل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب أنه لابد أن يكون الوجود أو كل صفة عرضية أن ينتهي إلى ما بالذات»[3] و هذا البرهان كما ترى لايختص بالامر غير المتناهي بل هو قاعدة كلية يكون المقام من أحد مصاديقه و هذا بخلاف البراهين الآخر كما لايخفى علي المراجع و من احكام العلة و المعلول هو أنّ الفاعل إذا كان واحداً حقيقياً لا تكثر فيه و لا اختلاف جهة لايمكن أن يكون فاعلاً لشيء و قابلاً له من جهة واحدة خلافاً للاشاعرة فإنّهم جوّزوا ذلك و قالوا ان صفات الله تعالي الحقيقيه زائدة عليه قائمة به مع كونها صادرة عنه تعالي و هو باطل.

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٢، ص١٦٦.
٢. المصدر، ج٢، ص١٦٦، حاشية ٢.
٣. نصيرالدين الطوسي؛ *تجريد الاعتقاد*؛ ص١٣٤، «إبطال التسلسل ...» .

إن قلت: كيف تقولون بالتنافي بين الفعل و القبول مع أنّ الواحد البسيط يجوز أن يقبل عن نفسه بأن يصدر عنه ما يتصف هو به، قلت: أجاب عنه المصنف‌ؒ بقوله **(و مطلق القبول)** و إن كان **(لاينافي حقيقة الفعل لدى الانصاف)** كما ذهب إليه الشيخ و قال بجواز أن يصدر معقولاً به تعالي قائمة به و صادرة عنه مع مبالغته في نفي اجتماع القبول و الفعل فلذا قال في *التعليقات*[١] و غيرها «من ان عنه و فيه في البسيط شيء واحد» فليحتفظ به **(بل التنافي بين الانفعال و الفعل لا غير بلااشكال)** إذا المراد من الانفعال هو أن يكون عن الغير و هو مناف للفعل و وجه التنافي بينهما هو أنّ الفاعل لا يتعري في حدّ ذاته عن مفعوله فمفعوله ثابت له في حد ذاته، فنسبته إليه بالوجوب بهذا المعنى وهذا بخلاف القابل فإنّه في ذاته يتعري عن مقبوله و إلا لامتنع قبوله فهو أعني القبول بالامكان مع القابل في حد ذاته فله القبول و الانفعال عن الغير و هذا بخلاف الفاعل البسيط في نفسه.

إن قلت: فما تقول في العوارض الذاتية للاشياء كالحلاوة للعسل و الحموضة للخل و البرودة للماء و الحرارة للنار فإنّ جميعها معلول لموصوفاتها و نسبتها إليه بالوجوب و مع ذلك تقبل تلك الصفات فهي بالنسبة إلى تلك الصفات فاعلة و قابلة، قلت: كلاّ، بل هي فاعلة لها فقط. نعم هي متصفة بها و الاتصاف غير القول لأنّ القبول هو ما يكون عن الغير و عليه فما نقل عن الحكماء الاقدمين من التنافي بين الفاعل و القابل صحيح.

---

١. نقله صدرالمتالهين في *حاشيته على الهيات الشفاء*، ص٢٤٧، «في بيان أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد فاعلاً و قابلاً ...».

مباحث الجواهر والاعراض

تعريف الجوهر و اقسامه

ما كان موجــودا و لايفتقــر عيناً إلى الموضوع فهو جــوهرٌ
ثم المحل إن يكــن لــه الغــني عمّا هو الحال فموضوع هنــا
فلا ضـــدّ لــه و لا اشــتداد في جوهر الذات كما أفــادوا
ولا ينافي القول بالتشكيك في وجوده عند الحكيم الفلسفي
بل صحّ عندنا وقوع الحركــة في جوهر الطبيعــة المــشتركة
و أنــه جــنس مقــوم لمــا يكون تحتــه و لــيس لازمــا
فمنه عقلــي و منــه نفــسي جسم جــزءاه بغــير لــبس
و العقل ذاك الجــوهر المجــرد ذاتــاً و فعــلاً و بــه يحــدد
و النفس كالعقل هو المفــارق فيالذات دون الفعل و هو فارق
و الحال و المحل قــد تقــدما و الجسم بالجزئين قد تقومــا

الشرح

قدّم مبحث الجواهر علي مبحث الأعراض لتقدم الجوهر طبعاً علي العرض فناسب التقدم وضعاً و منهم من يعكس نظراً إلى أنه قد يستدل بأحوال بعض الأعراض علي أحوال الجواهر (**ما كان موجودا**) من الممكنات لا مطلق الوجود (**و لا يفتقر عينا**) أي بحسب وجوده الخارجي (**الي الموضوع فهو جوهر**) فالجوهر هنا هو الموجود القائم بنفسه لا حقيقة الشيء و ذاته مثل الزبرجد و الياقوت و العقيق و نحوها.

اعلم ان الجوهر علي قسمين؛ الأوّل: أن يكون غنيا عن محله كما في الجسم الموضوع في مكان من الامكنة و هذا القسم من الجوهر المستغني عنه محله يسمّي بالموضوع فتأمل كما قال (**ثم المحلّ إن يكن له الغني عما هو الحال فموضوع هنا**)، الثاني: أن يكون محله مفتقر إليه و هذا كالصورة الحالة في الهيولى حيث أنها مع حلولها في الهيولى جوهر إذ ليست حالة في محل مستغني عنها، فالجوهر يشمل هذين القسمين مع أنّ القسم الثاني يكون عارضاً علي الهيولى فلذا قيل كما في *الشوارق*[1] ان المراد من الجواهر هنا ليس ما هو في مقابل الأعراض.

ثم أشار إلى بعض أحكام الجوهر فقال: (**فلا ضدّ له**) أي للجوهر و ذلك لأنّ الورود علي الموضوع الواحد معتبر في حقيقة الضد كما مر في مبحث التقابل و هو منتفٍ عن الجواهر، لأنّ الجوهر ليس له موضوع فلا تضاد بين جوهر و جوهر و لا

---

١. فياض لاهيجى؛ *شوارق الالهام*؛ ج٢، ص٢٥٨، «الفصل الأوّل فى الجواهر ...».

بين جوهر و عرض و قد يتوهّم ان الفناء لكونه مبطلاً للجوهر الجسمي ضد للجوهر ولكنه غير معقول لأنّ المعقول من الفناء العدم و قد مرّ ان الضد لابدّ و أن يكون وجودياً و ليس المراد من نفي التضاد بين الجواهر أو الجواهر و الأعراض غاية الخلاف بل هو أعمّ.

(و) كما لا تضادّ في الجوهر فكذلك (**لا اشتداد في جوهر الذات كما أفادوا**) فلذا قالوا بعدم الحركة الجوهرية و ذكروا في وجهه أنه لو وقعت حركة في الجوهر و اشتداد و تضعّف و ازدياد و تنقص فاما أن يبقي نوعه في وسط الاشتداد مثلاً أو لا يبقي فإن كان يبقي نوعه فما تغيّرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيّرت في عارض فيكون استحالةً لا تكوّناً و إن كان الجوهر لا يبقي مع الاشتداد مثلاً فكان الاشتداد قد أحدث جوهراً آخر و كذا في كلّ أن يفرض للاشتداد يحدث جوهراً آخر فيكون بين جوهر و جوهر آخر امكان أنواع جواهر غير متناهية و هذا محال في الجوهر و أجاب عنه المصنف اولا بقوله (**ولا ينافي**) نفي الاشتداد في جوهر الذات (**القول بالتشكيك في وجوده عند الحكيم الفلسفي**) القائل بإصالة الوجود و الحركة الجوهرية و الإستدلال المذكور نشأ من الخلط بين الماهية و الوجود و من المعلوم ان الوجود أمرٌ متصل تدريجي واحد و الاشتداد كمال في ذلك الوجود فلايلزم شيء من الاشكالات المذكورة و ثانياً ما ذكره بقوله (**بل صحّ عندنا**) تبعاً لصدرالمتألهين[١] (**وقوع الحركة في جوهر الطبيعة المشتركة**) بين أفراد تلك الطبيعة لأنّ الجوهر وجوده لنفسه ولايحتاج في وحدته و شخصيته إلى أزيد من وجود نفسه الذي هو عين شخصيته فالجوهر المادي بما له من الحركة الجوهرية هو حركة و متحرك معا لأنّ نفسه التي هي حركة ثابتة لنفسه التي هي جوهر و لا نعني بالمتحرك إلا ما ثبت له الحركة لا ان الحركة أمرٌ عارض علي الطبيعة الجوهرية و هي ثابتة بنفسها و لا اشتداد و لا تشكيك فيها.

(و) منها (**أنّه**) أي الجوهر (**جنس مقوّم لما يكون تحته**) من الماهيات النوعية فيكون

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*، ج٣، ص١٠١، «فصل ٢٦ في استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر ...».

مأخوذاً في حدودها و استدل عليه بأنّ العرض قائم بالموضوع فإن كان الموضوع نفسه قائماً بموضوع آخر من غير أن ينتهي إلى ما حيثية ذاته الاستغناء عن الموضوع لتسلسل، فهناك ماهيةٌ حيثيةُ ذاتها أنها لا في موضوع و بعبارة أُخرى كونها لا في موضوع ذاتي لها أو كاشف عن معنى ذاتي و هذا بعينه معنى كون الجوهر جنساً لما يندرج تحته، كما في النهاية.[1]

و فيه أنّ قيام العرض بالموضوع يستلزم وجود ما لايحتاج إلى موضوع لكن لايستلزم كون الجوهر معنى جنسياً بل يكفي أن يكون موضوع العرض بحيث ينتزع العقل عنه هذا المفهوم و بعبارة أُخرى يكفي أن يكون الجوهر ذاتياً لموضوع العرض باصطلاح باب البرهان كالامكان للموجودات الممكنة و الوجوب للواجب تعالي و العرض للماهيات العرضية و لايلزم أن يكون ذاتياً باصطلاح كتاب الايساغوجي[2] و يمكن أن يقال ان افتقار العرض إلى موضوع يقوم به يستلزم ماهية قائمة بنفسها و هي الجوهر **(و ليس)** الجوهر **(لازما)** من اللوازم كما يظهر من المحقق الطوسي و استدل عليه في *التجريد*[3] بما توضيحه ان الجوهرية و العرضية لو كانتا ذاتيتين لما كان اثباتها محتاجاً إلى الدليل مع أنهما محتاجان إليه كالنفس فإنّ جوهريتها تحتاج إلى الدليل هذا مضافاً إلى وجود التشكيك في مراتبه لأنّ بعض مراتب الجوهر كالجسم أقوى من بعضها الآخر كالمادة و وجود التشكيك فيها يدلّ علي كونه أمراً عرضياً و فيهما نظرٌ؛ أما الأوّل فلأنّ ذاتي الشيء بيّن الثبوت له إذا كان ذلك الشيء معلوماً بالكنه و كون ما ذكر من المثال و هو النفس كذلك ممنوع فإنّ المتصوّر من النفس إنما هو المدبّر للبدن و هو وجه من وجوهها، و أما الثاني فللمنع من كون الاختلاف في

---

١. السيدمحمدحسين الطباطبايي؛ *نهاية الحكمة*؛ ص٩١.

٢. محمدتقي المصباح اليزدي؛ *تعليقة النهاية*؛ ص١٦٥ ـــ ١٦٦.

3. نصيرالدين الطوسي؛ *تجريد الاعتقاد*؛ ص ١٤١، «المقصد الثاني في الجواهر و الأعراض». نيز ر.ك: العلامه حلي؛ *كشف المراد*؛ ص٥٣٥.

حقيقة الجوهرية بل إنما هو في الوجود و سائر ما يتبعه دون ماهية الجوهر و هنا مطالب آخر تركناها روما للاختصار.

ثم إنّ المصنف‌ﷺ شرع في بيان أقسام الجوهر و هي خمسة فقال: (**فمنه**) أي من الجوهر جوهر (**عقليٌّ و منه**) جوهر (**نفسي**) و منه (**جسم**) و منه (**جزءاه**) أي المادة و الصورة (**بغير لبس و العقل ذاك الجوهر المجرد ذاتاً و فعلاً و به يحدّد**) أي يعرف (**و النفس كالعقل هو المفارق في الذات دون الفعل و هو فارق**) بين النفس و العقل (**و الحال و المحل**) أي الهيولى و الصورة (**قد تقدما**) في مبحث العلة المادية و الصورية (**و الجسم بالجزئين**) و هما المادة و الصورة (**قد تقوما**) و حاصله كما في كلام بعض الاكابر[1]ﷺ «ان الجوهر علي خمسة اقسام: الأوّل ما كان محلا لجوهر و هو الهيولى، الثاني ما كان حالا في جوهر و هو الصورة مطلقاً أعمّ من الجسمية و النوعية، الثالث ماكان مركباً من الحال و المحل و هو الجسم، الرابع ما لم يكن حالا و لا محلاً و لا مركباً منهما و كان مفارقاً عن المادة ذاتاً و فعلاً معا و هو العقل فإنّه موجود مفارق عن المادة ذاتاً و فعلاً بمعنى أنه ليس له تعلّق تدبيري بعالم الصورة و إن كان له توجه تكميلي بها حيث ان كمال عالم الصورة وصولها إلى غايتها التي هي كمال كل موجود بالفعل» انتهى كلامه،

و الخامس و هو مثل العقل في كونها جوهراً مفارقاً عن المادة ذاتاً فقط لا فعلاً بمعنى ان لها تعلقاً تدبيريا بالمادة [و هو النفس].

---

١. محمدتقي الآملي؛ *درر الفوائد*؛ ص٢٣٢.

تعريف العرض

العرض الموجود في الموضـــوع ... و التابع الناعـــت للمتبـــوع
و هو من العروض و الحلــول ... فلـــيس جنـــساً للمقـــولي
إذ العــــروض لازم الوجـــود ... و لـــيس بالـــذاتي للموجـــود
فما هو الحال هـــي المقولـــة ... و هي من الطبـــائع المحمولـــة
اما المقـــولات فتلـــك تـــسع ... كم و كيف جـــدة و وضـــع
مـــتى و أيـــن فعـــل انفعـــال ... ثم اضـــافة، كـــذا يقـــال
و ليست النسبة في النـــسبية ... جنـــساً لهـــا فإنّهـــا حرفيـــة
و لم تكـــن ماهيـــة مقولـــة ... ما لم تكـــن طبيعـــة محمولـــة
و عند بعضهم تعـــدّ الحركـــة ... أيضاً من الطبـــائع المـــشتركة
و عندنا نحـــو مـــن الوجـــود ... خارجة ذاتـــا عـــن الحـــدود
الكم ما له قبـــول القـــسمة ... بالذات لا بالغير فاحفظ رسمه
و قيل ما يمكن ذاتـــا أن يعـــدّ ... بواحد و هو له أحسن حـــد
فمنه ذو حد فكـــم متـــصل ... و منه ما ليس لـــه فمنفـــصل
و ذو اتصال منـــه ذو قـــرار ... ذاتا و منـــه عـــادم القـــرار
و ذو القرار منه كـــالتعليمي ... و السطح و الخط لدى الحكيم
و عـــادم القـــرار كالزمـــان ... و ليس للزمـــان فيـــه ثـــان
واختصت الكميـــة المنفـــصلة ... بالعدد المفروض ان لا حدّ لـــه

و ليس للعـــروض و التقـــويم ضدية فيـــه علـــي العمـــوم
و ما يري فيه مـــن الـــضدية فلـــيس في حيثيـــة الكميـــة
و الاتصال ضـــد الانفـــصال فالنوع كالفصل بلااشـــكال
و لاينـــافي عـــدم الـــضدية في كل نوع أحـــسن الروّيـــة
و نفـــي الاشـــتداد لاينـــافي ثبوت مثله لـــدى الانـــصاف

الشرح

(**العرض الموجود في الموضوع**) أي العرض هو الممكن الموجود في الموضوع، ثم أشار بقوله (**و التابع الناعت للمتبوع**) إلى أنّ ذلك الموجود في الموضوع وجود رابطي ناعتي بحسب الخارج و إن كان له استقلال بحسب ماهيته في العقل و علي هذا فاضافته إلى موضوعه عين وجوده و إن لم يكن عين ماهيته إلا في مقولة الاضافة فإنّ المضاف الحقيقي نفس الاضافة إلى الغير فتكون الاضافة إلى الغير نفس ماهيته. توضيح ذلك كما في كلام بعض الاكابر[1] علي ما تعليقته الشريفه علي *شرح المنظومه*[2] «ان وجود العرض في موضوعه ليس عين وجود موضوعه ضرورة ان الجسم مثلاً كان موجوداً و لم يكن السواد له موجوداً فالسواد موجودٌ له بوجود السواد نفسه كما أنّ الجسم موجود بنفسه فالموجود من السواد ينحلّ إلى ماهية و هي المعبَّر عنها باللون القابض للبصر و وجود عارض علي تلك الماهية في العقل فهو من حيث الماهية مستقل في التعقل أي معقولٌ بذاته و لايتوقف تعقله علي تعقل موضوعه و من حيث وجوده الخارجي يتوقف علي وجود موضوعه لانه في الخارج نعتٌ للغير و لايعقل وجود النعت بلاوجود منعوته، فالناعتية إنما هي لوجوده لا لماهيته و لما كان وجوده عارضاً علي ماهيته فالنفسية و العرضيه عارضةٌ علي ماهيته فالسواد من حيث الماهية لايكون عرضاً بل عرض من حيث وجوده الخارجي فإسناد العرض إلى ماهيته إنما هو بالعرض

---

١. الشيخ‌محمدتقي الآملي.

٢. محمدتقي الآملي؛ *درر الفوائد*؛ ص٣٩٠.

و المجاز و وجود العارض عليه بما هو وجوده يكون نعتاً للموضوع قائماً به لا ان هيهنا وجودين وجود السواد و وجود قائم بالموضوع بل نفس وجوده العين الذي هو وجوده في نفسه قائم بالموضوع فهو وجود واحد لكن له اعتباران اعتبار كونه وجود السواد و اعتبار كونه قائماً بالموضوع و نعتاً له.»

ثم اعلم ان الحكماء قد اتفقوا علي أنّ العرض ليس كالجوهر جنساً لما تحته من المقولات العرضيه علي ما صرح به المحقق الشريف ولكن نقل صاحب *الشوارق*[1] عن بعض الاعاظم أنه ذهب إلى جنسية العرض لما تحته و حصر الجنس العالي في اثنين هما الجوهر و العرض و جعل كنه العرض ماهية من شأنها بحسب شخصيتها و طبيعتها جميعاً أن تكون قائماً بالموضوع و حينئذٍ يثبت له خواص الذاتي بالنسبة إلى ما هو ذاتي له كما في الجوهر بعينه.

و التحقيق أن يقال: ان الجوهر يكون بالنسبة إلى اقسامه مقوم لها بحيث لايمكن تعقلها إلا مع تعقله فهو داخل في قوامها كالعقل و النفس و الجسم فإنّها لاتعقل إلا مع تعقل جنسها و هو الجوهر و اما العرض فهو ليس بحقيقته داخلاً في قوام اقسامه فمثلاً نحن نتصور البياض و السواد مع عدم احتياج تصورهما إلى تصور العرض فيهما فالعرض بالنسبة إلى اقسامه كالموجودية لتلك الأقسام فكما ان الموجودية غير داخلة في قوام الكم و الكيف مثلاً فكذلك العرض و هذا الفرق يظهر من كلام الشيخ في قاطيقورياس *الشفاء*[2] حيث قال في آخر كلامه من هذا المبحث «فكما ان الموجود ليس مقوماً لماهية هذه العشرة كذلك العرضية ليست مقومة لماهية هذه التسعة فلذلك لايوجد في شيء منها أنه عرض» انتهى. فلذا قال المصنف‌ﷺ بقوله **(و هو)** أي العرض **(من العروض و الحلول فليس جنساً للمقولي)** أي لمقولة من المقولات التسع العرضية التي تحته من الكم و الكيف و الأين و متى و الوضع و غيرها **(إذ العروض لازم الوجود)**

---

۱. فياض لاهيجى؛ *الشوارق الالهام*؛ ص۲٦٤.

۲. ابن‌سينا؛ *منطق الشفاء* (المقولات)؛ ص٦٦، «الفصل الثاني فصل (ب) فى أن العرض ليس بجنس للتسعة ...».

الخارجي (**و ليس بالذاتي للموجود**) من المقولات التسع العرضية حتى يكون جنساً لها (**فما هو الحال**) و العارض علي الموضوع (**هي المقولة**) نفسها، فإذا قلنا «زيد في الدار» يكون العارض علي زيد نفس كونه في الدار و لازم ذلك أن يكون ذلك عارضاً له في الخارج و هكذا غيره من الأعراض التسع (**و هي**) أي المقولة العارضة علي الموضوع (**من الطبائع**) العرضية (**المحمولة عليه**) لا نفس العرض.

توضيح ذلك ان العرض إنما يكون بمعنى العروض و الحلول و هذا إنما يصدق علي ما تحته من الماهيات العرضية من ناحية وجوداتها الخارجية و إلا فهي في مرتبة ماهياتها ليست عرضا للغير بل مستقلات في مقام الهوية و متعقلات بالاستقلال و هذا بخلاف الجوهر لأنّ صدقه علي ما تحته من الأنواع الجوهرية يكون ذاتيا لها بمعنى أنه ليس بخارج عن حقيقتها و بعبارة أُخرى الجوهرية مأخوذة في ماهية الجواهر و العرضية صادقة علي ماهية الأعراض من ناحية وجوداتها، فلذلك صارت مقولة الجوهر واحدة و مقولات الأعراض تسعة كما قال (**أما المقولات فتلك تسع كم و كيف، جدة**) و هي الملك (**و وضع، متى و أين، فعل، انفعال ثم اضافة، كذا يقال**) و المعوّل فيها الاستقراء و قيل بالفارسية:

كم است و كيف و أين و متى و مضاف و وضع
پس يفعل است و ينفعل و ملك اي ودود[1]

ثم اعلم ان سبعاً من المقولات أعراض نسبية و هي الإضافة و الأين و المتى و الوضع و الجدة و أن يفعل و أن ينفعل و معنى نسبيتها انها هيئات قائمة بموضوعاتها من نسب موجودة فيها، لا ان هذه المقولات هي عين تلك النسب فالنسبة رابطة

---

١. و قيل أيضاً في بيانها بالفارسية:

گل به بستان دوش در بهتر لباسي خفته بود
يك نسيم از كوي جانان خاست خرّم درگذشت

گل (جوهر)، به بستان (أين)، دوش (متى)، در خوشتر لباسي (ملك) خفته بود (وضع) يك نسيم از كوي جانان (وضع) خواست (فعل) خرم (كيف) درگذشت (انفعال) (منه رحمه الله).

موجودة في غيرها لاستقلال لها أصلاً لاتحمل علي شيء و لايحمل عليها شيء فلاماهية لها لأنّ الماهية ما يقال في جواب ما هو و المقولات ماهيات جنسيه فلاتكون النسبة مقولة و لا داخلة تحت مقولة و هذا هو المراد من قوله‌ﷺ (**و ليست النسبة في**) المقولات (**النسبية جنساً لها فإنّها**) أي النسبة (**حرفية**) رابطية لا استقلال لها (**و لم تكن ماهية مقولة**) أي محمولة علي شيء (**ما لم تكن طبيعة محمولة**) أي قابلة للحمل و واضح أنّ الوجود الرابط و المعنى الحرفي غير قابل لذلك، هذا مع أنّ نسبية الشيء كون وجوده في غيره غير خارج عن وجود الغير، فهي من المفاهيم المنتزعة من نحو الوجود محمولة علي أكثر من مقولة واحدة فليست من المقولات فهي كمفهوم الماهية و الشيء و الوجود و مفهوم العرض و الهيئة و الحال الصادقة علي التسع غير الجوهر (**و عند بعضهم تعدّ الحركة أيضاً من الطبائع المشتركة**) كما عن شيخ الاشراق حيث قال في اللمحات بعد حصرها في العشرة علي مذهب الجمهور: «و إن شئت حصرت في الموجود لا في الموضوع و هو الجوهر أو موجود فيه و هو اما أمرٌ غير قارّ الذات و هو الحركة أو قارّ الذات الذي لايعقل إلا مع غيره الذي هو الاضافة أو قارّ غير اضافي اما موجب لذاته التجزي و النهاية و المساواة و هو الكم أو غير موجب لهذه الأشياء أصلاً و هو الكيف فقد انحصرت في الخمسة اما الأين و الوضع و الملك فلايعقل أصلاً إلا بالاضافة و ما يتقوم بشيء اعم لايكون جنساً أعلى و اما أن يفعل و أن ينفعل فهي الحركة اضيفت تارة إلى الفاعل و أُخرى إلى القابل ثم قال و العرضية ليست بجنس للاعراض فإنّ اضافة الموضوع عرضي للماهيات و كذا الوحدة»[1] (و) الحركة (**عندنا نحو من الوجود خارجة ذاتا عن الحدود**) كما ذهب إليه صدرالمتألهين‌ﷺ و علي مذهبه لاتكون الحركة مقولة من المقولات بل هي نحو من الوجود و الوجود ليس بمقولة وتكون الحركة عنده و وجود عالم الطبيعة مترادفان بناءً علي الحركة الجوهرية في الوجود و ما ذهب إليه الشيخ الاشراق‌ﷺ من انها إن اضيفت إلى الفاعل فهي من مقولة الفعل باعتبار تحريكها و ان اضيفت إلى قابل فهي

---

۱. شيخ اشراق؛ *اللّمحات* (مجموعه مصنفات، ج٤)؛ ص٢١٤، اللمحة الرابعة.

من مقولة الانفعال باعتبار تحرك القابل عنها فغير جيد لأنّ الحركة غير التحريك و التحرك كما ان السخونة غير التسخين و التسخن و بهذا ظهر انها خارجة ذاتاً عن الحدود المركبة من الماهيات و قيل ان المقولات ثلث و هي الكم و الكيف و النسبة و نسب ذلك إلى صاحب البصائر. هذا كله في أقسام العرض و اما البحث عن تلك الأقسام فهي كالتالي.

[الكم]

الأوّل البحث عن الكم و بدء به لانه معروض الكيف فيتقدم عليه و هو متقدم علي الأعراض النسبية (**الكم ما له قبول القسمة بالذات لا بالغير فاحفظ رسمه**) اعلم ان هذا التعريف للكم تعريف بالخاصة لا حدّاً له فلذا قال المصنفﷺ (فاحفظ رسمه) و كذا ما عرّف به غيره من الأعراض التسع لاحداً حقيقياً ذا جنس و فصل و ذلك لأنّ العرض ماهية إذا وجدت في الأعيان وجدت في موضوع مستغن عنه و ان العرضية كعرض عام لتسع من المقولات هي اجناس عالية لاجنس فوِقها و قوله (ما له القسمة) يريد منه أنه يمكن أن يفرض فيه أجزاء فان كان بحيث يتلاقي كل جزئين منه علي حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل و إلا فالمنفصل و المراد بالحد المشترك ما يكون نسبته إلى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس إلى جزئي الخط فإنّها إن اعتبرت نهاية لأحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر و إن اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر فليس لها اختصاص بأحد الجزئين و كذا الخط بالنسبة إلى جزئَي السطح و السطح إلى جزئَي الجسم التعليمي و الآن بالنسبة إلى جزئي الزمان و لايوجد بين أجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فإنّ العشرة إذا قسمتها إلى ستة و أربعة كان السادس جزء من الستة داخلاً فيها و خارجاً من الأربعة و قد أورد علي هذا التعريف بأنه تعريف بالأخصّ لاختصاص قبول القسمة بالكم المتصل و اما المنفصل فهو ذو أجزاء بالفعل و يمكن أن يجاب عنه بأنّ التعريف اعم منهما و اما قوله (بذاته) فهو للاحتراز عن غيره من الأجسام و الأعراض لأنّها إنما تقبل القسمة بواسطته و المراد بالقسمة هنا الوهمية و هو أن يفرض فيه شيء دون شيء و

قد يطلق علي الفعليته و هو أن ينفصل و ينقطع بالفعل أي يحدث له هويتان بعد إن كانت له هوية واحدة و القسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار إذ عندها يبطل المقدار و يحدث مقداران آخران. نعم المقدار يهيّئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لايلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي و لا تبقي معه. **(و قيل)** و القائل الشيخان الفارابي و ابن سينا الكم **(ما يمكن ذاتا أن يعدّ بواحد)** أي يوجد فيه شيء واحد يعده و يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فإنّ الواحد موجود في جميع الاعداد و هو يعدها و اما بالقوة كما في الكم المتصل فإنّه قابل للتجزئه فيجب أن يكون قابلاً للتجزئه فيجب أن يكون قابلاً للتعديد **(و هو له أحسن حد)** إذ قيل ان التعريف الأوّل تعريف بالأخصّ لاختصاص قبول القسمة بالكم المتصل و اما المنفصل فهو ذو أجزاء بالفعل و كذا تعريفه بأنه العرض الذي يقبل المساواة لانه يرد عليه بأنه تعريف دوري لأنّ المساوات هي الاتحاد في الكم و كيف كان فما يشتمل عليه هذه التعاريف خواص ثلاثة للكم و هي العدّ و الانقسام و المساواة.

(فمنه) أي من الكم **(ذو حد)** مشترك **(فكم متصل)** و الحد المشترك هو الذي يمكن أن يجعل بداية لجزء كما يمكن أن يجعل بداية لجزء آخر كما عرفت.

(و منه ما ليس له) حد **(فمنفصل)** و هو العدد الحاصل من تكرر الواحد فهو منقسم إلى أجزاء بالفعل و ليس بينها حد مشترك بالفعل و قد عرفت توضيحه **(و ذو اتصال منه ذو قرار ذاتا)** و هو الثابت المجتمع الأجزاء بالفعل كالسطح **(و منه عادم القرار)** و هو الذي لايجتمع اجزاؤه المفروضة بالفعل كالزمان فإنّ كل جزء منه بالفعل قوة للجزء التالي فلايجتمعان بالفعل إذ فعلية الشيء لاتجامع قوته **(و ذو القرار منه كالتعليمي)** و هو للانقسام في جهاته الثلث العرض و الطول و العمق **(و السطح)** و هو القابل للانقسام في جهتين العرض و الطول **(و الخط)** و هو القابل للانقسام في جهة واحدة **(لدي الحكيم و عادم القرار كالزمان)** كما عرفت **(و ليس للزمان فيه)** أي في عادم القرار **(ثان)** لأنّ الزمان نوع واحد و إن كان معروضه انواع الحركات

الجوهرية و العرضية و ذلك لوجود العادّ المشترك بين انواع الزمان (**واختصت الكمية المنفصلة بالعدد المفروض ان لا حدّ له**) لانه غير متناه فالكم المنفصل ليس إلا العدد أولاً و كونه لا حدّ له، أي غير متناه ثانياً فلايوجد الكم المنفصل إلا في الاعداد التي تكون غير متناهية.

ثم أشار إلى أنّ الكم لا ضد له و استدل عليه بقوله (**و ليس للعروض و التقويم ضدية فيه علي العموم**) توضيح ذلك ان الضد لا يعرض علي الضد و لايكون مقوماً للضد و من المعلوم ان الكم المتصل يعرض علي السطح و الجسم و كذا يكون مقوماً للعدد في المنفصل كما في الخمسة فإنّها مقومة للعشرة فكيف يكون العارض للشيء و المقوم له ضداً للمعروض و ما يتقوم به و بعبارة أُخرى أنه لابد في التضاد من أن يكون بين المتضادين غاية الخلاف و ليس بين عددين ذلك إذ كل مرتبتين مفروضتين من العدد فإنّ الاكثر منهما يزيد بعدا من الاقل باضافة واحد عليه و نظير الكلام يجري في الكم المتصل و أيضاً الاتحاد في الموضوع شرط الضدية بين الشيئين و هو هنا منتف اما انتفائه في الكم المنفصل أعني العدد فلانه ليس لشيء من مراتب العدد جنس قريب مشترك فإنّ الاثنين يعرض معروضا و الثلاثة مثلاً معروضاً آخر و ليسا مثل السواد و البياض اللذين يعرضان لجسم واحد و اما انتفائه في الكم المتصل فلأنّ الجسم الطبيعي موضوع للجسم التعليمي و الجسم التعليمي موضوع للسطح و السطح للخط فليس بين الجسم التعليمي و السطح و الخط اشتراك في الموضوع.

إن قلت: ما ذكرت من عدم الضدية في الكم غير صحيح لأنّ كل مرتبة من مراتب العدد غير المتناهية نوع خاص منه مباين لسائرها لاختصها بخواص عددية لاتتعداها إلى غيرها، قلت:أجاب عنه المصنفﷺ بقوله (**و ما يري فيه**) أي في الكم (**من الضدية فليس في حيثية الكمية**) فالأجسام التي لا عاد مشتركا بينها كالكرة و المخروط و المكعب و نحوها و إن كانت انواعاً متباينة لكن ليس تباينها من حيث كونها كمّا فإنّ الكمّ كما عرفت يمكن عدّه بواحد إما بالفعل كما في العدد فإنّ العشرة يعد بالواحد و بالقوة كما في المقدار فإنّ المقدار يتقدر بما نفرضه عاداً له مع

أنّ ذلك العاد ليس بموجود فيه بالفعل بل بالقوة فالتباين و التضاد من الحيثيات المذكورة لايوجب التضاد من حيث الكمية (و) كذا (**الاتصال**) في الكم المتصل (**ضد الانفصال**) في الكم المنفصل و هذا التضاد ليس فيه من حيث الكمية حتى يقال بوقوع التضاد فيها بل من حيث أمر خارج عنها كما عرفت (**فالنوع**) في الكم و هو اتصاله و انفصاله من حيث وجود التضاد فيه (**كالفصل**) في الأنواع لأنّ لكل نوع فصلا يضاد الفصل من النوع الآخر (**بلااشكال و لاينافي**) التضاد في الكم من حيث الاتصال و الانفصال (**عدم الضدية في كل نوع**) من الكم المتصل و المنفصل كما عرفت (**أحسن الروّية**) و التفكر (**و نفي الاشتداد**) عن الكم (**لاينافي ثبوت مثله**) كالزيادة و الكثرة (**لدي الانصاف**) فلايقال الجسم اشد من السطح و السطح اشدّ من الخط و الحاصل ان الكم لايوجد فيه التشكيك بالشدة و الضعف و هو ضروري أو قريب منه نعم يوجد فيه التشكيك بالزيادة و النقص كأن يكون خط ازيد من خط في الطول إذا قيس إليه وجوداً لا في أنّ له ماهية الخط و كذا السطح يزيد و ينقص من سطح آخر من نوعه و كذا الجسم التعليمي.

في تناهي الابعاد

و باعتبار ما يــسمّي ســلمّا   تناهي الابعاد غــداً مــسلماً
و بـــالموازاة و بـــالتطبيق   و غيرها عنــد اولي التحقيــق

الشرح

ثم إنّ من احكام الجسم الذي هو كم متصل تناهي أبعاده و استدل عليه ببراهين كثيرة كبرهان السلمي و برهان الموازاة و برهان التطبيق كما قال المصنفﷺ **(و باعتبار ما يسمّي سلمّا تناهي الابعاد غداً مسلماً و بالموازاة و بالتطبيق و غيرها عند اولي التحقيق)** خلافاً لما نقل عن حكماء الهند حيث ذهبوا إلى عدم تناهي الابعاد.

اما برهان السلمي فتقريره أنه إذا فرض خطان يخرجان من نقطة واحدة و يتباعدان كما في مثلث إلى غير فالابعاد التي بين الخطين تتزايد بحسب تباعد الخطين فإنّ الخطين كلما انفرجا تزايد البعد بينهما و هكذا إلى غير النهاية مع أنهما محصوران بين الحاصرين و فرض عدم النهاية مع الحصر محال.

و اما برهان الموازاة فتقريره: ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكننا فرض خط غير متناه مع كرة متحركة خرج من مركزها خط متناه مواز للخط الأوّل و نعني بالموازاة كونهما بحيث لو اخرجا إلى ما لايتناهي من الطرفين لم يتلاقيا لتحاذيهما فإذا تحرك الكرة خرج هذا الخط المتناهي من موازاة الخط غير المتناهي إلى المسامتة و نعني بالمسامتة كون الخطين بحيث اخرجا من إحدى الجهتين تلاقياً و وجود المسامتة بعد الموازاة يستدعي وجود أوّل نقطة في الخط غير المتناهي يحصل معها المسامتة لكن لايمكن وجود أوّل نقطة في الخط غير المتناهي للمسامتة فإنّ كل نقطة تفرض اولا فهي مسبوقة بغيرها لأنّ المسامتة إنما تحصل بالزاوية المستقيمة الخطين و حركة الخط عن الموازاة إلى المسامتة لكن الحركة قابلة للانقسامات التي لايتناهي و كذا الزاوية فالخط المتناهي المتحرك إلى المسامتة إنما يصل إلى ذلك الحد بعد وصوله إلى منتصفه و

إذا فرض الخط المنتصف كانت الزاوية نصف الزاوية فيكون نقطة المسامتة فوق ما فرض انه أوّل النقطة و هكذا إلى غير النهاية و إذا امتنع وجود أوّل نقطة المسامتة مع وجوب وجودها لزم المحال لا علي تقدير الموازاة الممكنة و لا علي تقدير حركة الكرة الممكنة المستلزمة للمسامتة فلم يبق إلا تقدير عدم التناهي فيكون محالا.[١]

و اما برهان التطبيق فتقريره أنه لو فرضنا خطين غير متناهيين ثم قطعنا من أحدهما مقداراً معيناً فيلزم منه أن يكون الخطان بعد القطع أيضاً غير متناهيين و من المعلوم ان مساواة الناقص و الزائد محال و لم اقف علي برهان آخر لاثبات تناهي الابعاد غيرها فراجع.

١. العلامة الحلي؛ *ايضاح المقاصد*؛ ص١٧٣- ١٧٤.

الثاني في الكيف

ما ليس فيه قسمة و نسبة　　بذاته كيف بغير ريبة
و لا اعتبار للقرار فيه　　إذ لايعم الصوت بل ينفيه
انواعه بحكم الاستقراء　　اربعة في أحسن الآراء
فبعضها يختص بالنفوس　　و بعضها يوصف بالمحسوس
و بعضها كيفية مدعوة　　في الباب بالقوة و اللاقوة
و بعضها ما يعرض الكمية　　فهذه انواعها الاصلية

الشرح

(ما ليس فيه قسمة و نسبة بذاته كيف بغير ريبة) فيخرج بقيد عدم القسمة الكم و بقيد عدم قبول النسبة المقولات السبع النسبية و يدخل بقيد لذاته ما يعرضه قسمة أو نسبة بالعرض و هو الكيف في الجوهر الجسماني و ما ذكر في تعريفه هو من اعراضه الخاصة المركبة **(و لا اعتبار للقرار فيه)** أي في تعريفه خلافاً للشيخ حيث قال الكيفية كل هيئة قارة في موصوف بها و يظهر ذلك من الحكيم السبزواري أيضاً حتى يخرج بها الحركة و الفعل و الانفعال و أورد عليه المصنف بقوله **(إذ)** لو اعتبرنا فيه القرار فـ **(لايعم الصوت)** مع أنّ الصوت من الكيفيات المسموعة كما سيأتي و لا قرار فيه **(بل ينفيه)** و يخرجه عن تعريف الكيف.

إن قلت: فعلي ما ذكر فبما ذا يخرج الحركة و الفعل و الانفعال عن الكيف، قلت: اما الحركة فهي ليست من المقولات بل هي نحو من الوجود، و لو سلّمنا فهي بعينها مقولة أن ينفعل أو مقولة أن يفعل كما صرّح به بهمنيار في كتاب *التحصيل*[1] فيكون من المقولات النسبية و اما الفعل و الانفعال فيخرجان عن الكيف بعدم النسبة لانهما من المقولات النسبية **(انواعه)** أي انواع الكيف **(بحكم الاستقراء أربعة في أحسن الآراء)** **علي** ما هو منقول من الاوائل اصحاب ذي مقراطيس و هي الكيفيات المحسوسة و الكيفيات الاستعدادية و الكيفيات النفسانية و الكيفيات المختصة بالكميات و منهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي و الاثبات فقال ان الكيف اما أن

---

١. بهمنيار؛ *التحصيل*؛ ص٤١٨.

يختص بالكم كاستقامة الخط و زوجية العدد اولا و الأوّل الكيفية المختصة بالكميات و الثاني اما محسوس باحدي الحواس الظاهرة كاللون و الرائحة و الصوت أو لا و الأوّل الكيفية المحسوسة و الثاني اما استعداد نحو الكمال كالصلابة و اللين و هو الكيفية الاستعدادية أو كمال كالعلوم و الاخلاق و هو كيفية نفسانية و كيف كان فقد ذكر المصنف تلك الأقسام بقوله (**فبعضها يختص بالنفوس و بعضها يوصف بالمحسوس و بعضها كيفية مدعوة**) أي مصطلحة (**في الباب بالقوة**) و هي الاستعداد الشديد إلى جانب اللاانفعال (**و اللاقوة**) و هي الاستعداد الشديد إلى جانب الانفعال و كلتاهما اخصان من الكيفيات الاستعدادية (**و بعضها ما يعرض الكمية فهذه انواعها الاصلية**) و لها فروع كثيرة.

الكيفيّات النفسانية

ما يعرض النفس من الصفات … كيفٌ حقيقي لها بالذات
أشرفها العلم علي المشهور … و عندنا نحو وجود نوري
بل هو مطلق الحضور عندنا … كان الحضور واجباً أو ممكنا
كذا الحصولي أو الحضوري … كلاهما نحو من الحضور
و الاختلاف باختلاف الحاضر … بوحدة الحضور غير ضائر
فإن يكن معنى من المعاني … فهو حصولي لدى الأعيان
و ان تكن ذات لنفس ذاتها … فهو حضوري لدى اولي النهى
كذلك المعلول عند العلة … يدعى حضورياً لدى الاجلة
اذ كونه حيثية الربط فقط … و ليس للحضور اقوى منه قط
و حيث كان علة للفعل … سمي في اصطلاحهم بالفعلي
كالعلم في الفاعل بالعناية … فإنّه يفيد تلك الغاية
و الانفعالي هو العلم بما … ليس بمعلول له إذ رسما
و ماعداهما بلا اشكال … ليس بفعلي و لا انفعالي
كعلم كل عالم بذاته … كل ما في النفس من صفاته
و منه واجب كعلم الواجب … و منه ممكن و غير واجب
فمنه جوهر كعلم العقل … بذاته فهو وجود عقلي

و كذا من الجوهر علم النفس — بذاتها فهـو وجـود نفـسي
و منه ما يدعي لديهم بالعرض — و هو خلاف الحق حتى بالعرض
و ليس للموصوف بالاجمـالي — للعلـم بـالقوة مـن مجـال
بل هو بالفعل بنحو الوحـدة — و الجمع مقتضى الوجود وحده
والعقل مهما زيد في بـساطته — زيد علي التحقيق في احاطتـه
و عدّت القدرة مـن صـفاتها — ولـيس لازمـاً لحـدّ ذاتهـا
اذ ربمـا[1] تكـون نفـسانية — و ربمـا تكـون جـسمانية
فقوة الـنفس علـي أفعالهـا — كيفيـة تعـدّ مـن أحوالهـا
و ليس من صفاتها قوى البدن — إلا بالانطواء في وجه حـسن
و ما يـصحّ معـه الـصدور — و اللاصدور حدّها المـشهور
و ليس في الواجب من امكان — فلايعـم قـدرة الـرحمن
بل كونه بحيث ان شاء فعـل — و هو كذا لذاتـه عزّوجـل
و عـدّت الارادة المرحجـة — كيفية بعد اعتقـاد المـصلحة
أو أنها نوع من العلـم كمـا — في المبدء الاعلى بقول الحكمـاء
و الحق أنهـا علـي العمـوم — تغاير الـصفات في المفهـوم
مفهومها الحب علي الاطـلاق — و لا ينافي وحـدة المـصداق
والعقل في التعبير عنها قد قضى — بالشوق تارةً و أُخرى بالرضا
و الحب فينا صـفة نفـسية — و فيه عـين ذاتـه القدسـية

---

١. في *التعليقات*: «بل ربما».

الشرح

اعلم ان الكيفيات النفسانية إن كانت راسخةً في النفس تسمى «ملكة» و إن كانت غير راسخة تسمي «حالا». و الملكة تكون اوّلاً حالاً ثمّ تصير ملكة فالفرق بينهما كالفرق بين الشيخوخة و الشباب (**ما يعرض النفس من الصفات كيفٌ حقيقي لها بالذات أشرفها**) أي أشرف الصفات (**العلم علي المشهور**) بين الحكماء فقالوا أنه عرضٌ يدرك به المعلوم (**و عندنا**) ليس من الكيف حتى يكون من المقولات العرضية بل (**نحوُ وجودٍ نوري**) مجرد عن المادة كما ذهب إليه في *الاسفار* فقال: «العلم عندنا كما مرّ مراراً نفس الوجود الغير الماديّ و الوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الاشخاص أو بالقيود العرضية إلى الأصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي»[1]

ثم أشار إلى مطلب آخر و هو ان القوم قسّموا العلم إلى علم حصولي و علم حضوري و قالوا إن العلم لو كان هو عين المعلوم الخارجي فحضوريٌ كعلم النفس بذاته و إلا فحصوليٌ فإنّه يحصل فيه العلم بالأشياء بواسطة صورها الحاصلة في النفس و اما العلم بنفسِ تلك الصور فليس بصورٍ أُخرى لانه يلزم منه التسلسل بل هي حاضرةٌ عند النفس بنفسها كما قال؛ (**بل هو**) أي العلم (**مطلق الحضور عندنا، كان الحضور**) عند العالم (**واجباً**) كما في علم الواجب بالأشياء فإنّه عالمُ بها بنفس علمه

---

١. صدرالمتالهين؛ *الاسفار*؛ ج٣، ص٣٨٢، «فصل ١٨ في قسمة العلم إلى الأقسام ...».

بذاته فالحضور عنده واجب **(أو ممكنا)** كعلم غير الواجب تعالي بالأشياء **(كذا)** العلم **(الحصولي أو الحضوري كلاهما نحو من الحضور)** قال المصنف في *نهاية الدراية*:[١] «العلم حقيقة حضور شيء لشيء حتى في العلم الحصولي فإنّ حقيقتَه حضور الشيء بصورته المجردة عند النفس» **(و الاختلاف)** بين الحصولي و الحضوري **(باختلاف الحاضر)** و هذا **(بوحدة الحضور غير ضائر)** فالعلم هو الحضور و المعلوم هو الحاضر فإنّ كان المعلوم هو النفس فالعلم يكون نفس المعلوم الخارجي و يسمّي بالعلم الحضوري و إن كان هو الصورة الذهنية فيسمّي بالعلم الحصولي كما قال **(فإن يكن)** الحاضر في الذهن **(معني من المعاني)** أي صورة من الصور **(فهو حصولي لدى الأعيان و ان تكن ذات)** حاضرة **(لنفس ذاتها)** بأن كان العلم عين المعلوم **(فهو حضوريٌ لدى اولي النهى)** و محصله ان الفرق بين العلم الحصولي و الحضوري أنّ في العلم الحصولي يكون المعلوم بالذات نفس الصورة العلمية و المعلوم الخارجي المحكي عنه بتلك الصورة العلمية معلوم بالعرض و ان وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه و صورته العينية ليست هي بنفسها صورته العلمية فاضافة المعلومية إليها من باب الوصف بحال المتعلق و بالعرض و المجاز من قبيل اتصاف جالس السفينة بالحركة و الميزاب بالجريان و أنه بالدقة ليس بمعلوم أصلاً و هذا بخلاف العلم الحضوري كعلم النفس بنفسها و بالصور التي حاضرةٌ لديها فإنّها أيضاً معلومةٌ لها بالذات و هي علم و معلوم لا ان تلك الصور غير العلم.

و ليس العلم الحضوري منحصراً بما ذكر بل **(كذلك المعلول)** الحاضر **(عند العلة يدعي حضورياً لدى الأجلّة)** من الفلاسفة بطريق أولى كعلم الواجب بمعلولاته فإنّها حاضرة عنده بنفس علمه بذاته **(إذ كونه)** أي المعلول **(حيثية الربط فقط و ليس للحضور أقوى منه قطّ)** لأنّ نسبة المعلول إلى العلة بالوجوب لاسيما الفاعل بالاصطلاح الالهي الذي هو المخرج للمعلول من الليس إلى الايس لا الفاعل بالاصطلاح الطبيعي الذي هو معط للتحرك أي يحرك مادة موجودة من حال إلى

---

١. محمدحسين الغروي الاصفهاني؛ *نهاية الدراية*؛ ج١، ص٢٤٦.

حال. و وجه الدلالة ان فاعل الشيء بمعنى الالهي أعني معطي وجوده لا محالة يجب أن يكون واجداً له لكي يكون معطياً ايّاه و إلا فيلزم أن يكون معطي الشيء فاقده فيكون المعلول موجوداً بوجود علته علي نحو يناسب ذلك الشامخ فعلم العلة بنفسه الذي هو حضوريٌ عند الكل هو عين علمه بمعلوله الذي لا يشذّ عنه و لايخرج عن حيطة وجوده. فإذا كان علم النفس بالصورة العلمية بناءً علي الحلول حضورياً مع أنها خارجةٌ عن النفس، فكون علم العلة بالمعلول حضورياً أولي لكون المعلول غير خارج عن حيطة العلم هكذا قرّره بعض الاكابر و قال المصنف في *حاشيته علي الكفاية*:[1] «ان من الواضح البديهي ان ذاته تعالي حاضرة لذاته غير غائبة عن ذاته كما في علم غيره تعالي بذاته و الفرق ان علمه تعالي بذاته مناط علمه بمصنوعاته لانه مبدؤها و مبدأ الكل ينال الكل من ذاته لا بصورة زائدة علي ذاته كما في غيره و من البديهي ان حضور ذاته لذاته الذي هو حضور مصنوعاته ليس بأمر زائد علي ذاته فهو المعلوم بالذات و غيره معلوم بالعرض و إلى هذه المرتبة اُشير في قولهم‌ﷺ عالم إذ لا معلوم» و هذا التقرير أحسن من التقرير الاول.

ثم إنّ العلم إما فعليٌ و إما انفعاليٌ و أشار إلى الأوّل بقوله (**و حيث كان علة للفعل سمّي في اصطلاحهم بالفعلي كالعلم في الفاعل بالعناية فإنّه يفيد تلك الغاية**) كما في تصور السقوط عن الجذع فإنّه سبب للسقوط (**و**) العلم (**الانفعالي**) الحصولي (**هو العلم بما ليس بمعلول له**) أي للفعل (**إذ رسما**) أي في العقل فالعلم الانفعالي هو المرسوم في العقل بعد حصول المعلوم بالعرض في الخارج و كان وجوده العيني سببَ ارتسامه في العقل و لارتسامه في العقل سمّي بالانفعالي (**و ماعداهما**) أي عدا الفعلي و الانفعالي (**بلا اشكال ليس بفعلي و لا انفعالي كعلم كلّ عالم بذاته**) و بـ (**كل ما في النفس من صفاته**) إذ علمه بهما علم حضوري، عين المعلوم في الخارج، غير حاصل من صورةٍ للمعلوم حتي يكون فعلياً أو انفعالياً

(**و منه**) أي و من العلم ما هو (**واجب كعلم الواجب**) بذاته و صفاته

---

١. المصدر، ج١، ص٢٤٦.

(و منه ممكن و غير واجب) فإمكانه امكان خاص كعلم الممكن بمعلوماته حصولياً كان أو حضورياً

(فمنه جوهر كعلم العقل بذاته فهو وجودٌ عقليٌ) بل هو عين العقل لأنّ كل مجرد فإنّه عقل و عاقل و معقول، أي أنها متحدة في الخارج و إن كانت متغايرةً بنوع من الاعتبار و **(كذا من الجوهر علم النفس بذاتها فهو وجود نفسي)** بل هو عين النفس بناءً علي اتحاد العاقل و العقل و المعقول كما عرفت و السرّ في ذلك ان المجردات وجوداتٌ نورانية و النور بذاته نورٌ و كاشفٌ و مكشوفٌ فكذلك تلك الوجودات و علومها ليست إلا من أشعّة وجودها السعي المنبسط و بسيط الحقيقة كل الأشياء و الكمالات و هذا لايحتاج إلى تجسم الاستدلال بعد معرفة حقيقتها **(و منه ما يدعى لديهم بالعرض)** و جعلوه من الكيفيات النفسانية **(و هو خلاف الحق حتى بالعرض)** و المجاز بل هو وجودٌ نوري مجرد عن المادة، و لوازمها حاضرٌ لدى العالم، و الحضور هو الوجود عند العالم بل هو عين العالم و من مراتب وجوده الشامل و السعي الكامل بلا بينونة بينهما و عارض و معروض في ذلك الصقع أصلاً.

ثم أنهم قسموا العلم بالاجمالي و التفصيلي؛ فالأوّل هو العلم بالأشياء بصورة واحدة لم ينفصل بعضها عن بعض كمن علم مسألةً ثم غفل عنها فإذا سئل عنه فإنّه يحضر الجواب في ذهنه، و الثاني هو العلم بالأشياء المتعددة بصورة متمايزة منفصلة بعضها عن بعض و ذكر المصنف هنا ان القسم الأوّل ليس أمراً بالقوة المحضة لانه في الوقت عالم باقتداره علي الجواب، فقال **(و ليس للموصوف بالاجمالي للعلم بالقوة من مجال بل هو بالفعل بنحو الوحدة و الجمع مقتضى الوجود وحده)** قال الشيخ ابوعلي: «ان للتعقل ثلاث مراتب؛ الاولي أن يكون بالقوة المحضة و هو عدم العلم عما عن شأنه العلم، الثانية أن يكون بالفعل التام كما إذا علم الشيء علماً تفصيلياً، الثالثة العلم بالشيء اجمالاً كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فإنّه يحضر الجواب عنها في ذهنه و ليس ذلك بالقوة المحضة لانه في الوقت عالم باقتداره علي الجواب و هو يتضمن علمه بذلك الجواب و ليس علماً بها علي جهة التفصيل و هو

ظاهر». (**والعقل**) الذي هو أمرٌ بسيط مجرد ذاتاً و فعلاً (**مهما زيد في بساطته زيد علي التحقيق في إحاطته**) فعلمه بمعلوماته علم إجمالي فعلي في عين الكشف التفصيلي.

ثم إنّ المصنف بعد ما فرغ عن مبحث العلم شرع في مبحث القدرة فقال (**و عدّت القدرة من صفاها**) أي من صفات النفس و قد عرفت بتعاريف مختلفة فقيل أنها عبارة عن القوة التي يصدر عنها الأفعال المختلفة و قيل ان القدرة فينا عين القوة و الامكان و في الواجب عين الفعلية و الوجوب و قال المصنف (**و ليس**) القدرة (**لازماً لحدّ ذاقا**) أي ذات النفس بل هي علي نوعين (**إذ ربما تكون نفسانية**) كما في الحيوانية (**و ربما تكون جسمانية**) كما في الأجسام و محل الكلام في المقام هو الاولى و التذكير في الفعل الناقص لضرورة البيت (**فقوة النفس علي أفعالها كيفية تعدّ من أحوالها و ليس من صفاها قوى البدن**) فإنّها جسمانية (**إلا بالانطواء في وجه حسن**) كما قال الحكيم السبزواري:

«النفس في وحدته كل القوى و فعلها في فعله قد انطوى»[1]

و يرد عليه ان النفس و إن كانت مؤثرةً في أفعال البدن ولكن القوى البدنية ممتازة عنها و مستقلة و كلها مرتبطة بأعصابها الخاصة المتصلة بموضع معين من المخ بحيث إذا انقطعت عنها تنقطع تلك القوى عن البدن نعم وجود النفس الحياتية الحيوانية من شرائط بقائها فإذا سلبت عنه الحيوة زالت تلك القوى

(**و ما يصحّ معه الصدور و اللاصدور حدّها المشهور**) و هذا التعريف حيث يختص بالممكنات إذ صحة الصدور و عدمه هي بمعنى الامكان الخاص فلايشمل الواجب فلذا قال (**و ليس في الواجب**) تعالي (**من امكان**) بل قدرته قدرة فعلية (**فلا يعم**) هذا الحدّ (**قدرة الرحمن بل**) قدرته بمعنى آخر و هو (**كونه بحيث إن شاء فعل و هو كذا لذاته عزّوجلّ**) و ما ورد في الادعية «ما شاء الله كان و ما لم يشاء لم يكن»[2] فليس المراد منه صحّة الصدور و اللاصدور بمعنى الامكان بل المراد أنه ما شاء صدوره

---

١. المحقق السبزواري؛ شرح *المنظومة*؛ ج٥، ص١٨٠، «غرر في أن النفس كل القوى ...».

٢. الكليني؛ *الكافي*؛ ج٢، ص٥٧٢.

يصدر لا محالة و ما لم يشأ صدوره من الأشياء لم يصدر عنه لا محاله و هو غير امكان صدور فعل منه و تركه. قال العلامة الحليّ‌ﷺ في *ایضاح المقاصد*:[۱] «و الاقوى في التحديد أن يقال أنه قوة يصدر عنها الأفعال المقترنة بالشعور و الادراك و هذه القوة إذا اخذت من حيث ان الفعل صادر صالح الصدور عن الذات باعتبارها كانت نسبة الضدين إليها علي السواء فيمكن صدور الضدين عنها و قد يطلق الصدرة علي الصفة المؤثرة مع الشعور و استجماع جهات المؤثرية و شرائطها فحينئذٍ لاتكون متساوية النسبة إلى الضدين» و من هنا ظهر ان النزاع لفظي و يمكن أن يقال ان التعريف المشهور أيضاً يعمّ قدرة الرحمن و ذلك لانه تعالي قادرٌ علي فعل كل شيء و تركه منه كما أنه قادر علي خلق زيد يكون قادر علي تركه و هكذا.

نعم، لا يتعلق قدرته علي المحالات و لا يستلزم ذلك تغييراً في ارادته و صفاته لانه يريد شيئاً مع وجود شرائط وجوده و هو لايتغير و لايريد ذلك الشيء مع عدم وجود شرائط وجوده و هو أيضاً لايتغير، فبهذا الاعتبار يصحّ منه الفعل و الترك بالنسبة إلى شيءٍ واحد فإذا أراد الله شيئاً مع تحقّق شرائط وجوده يقول له كن فيكون و اما إذا لم يرد شيئاً لعدم تحقق شرائط وجوده لايصحّ له تعالي أن يقول له كن فيكون و صحّة الفعل و الترك في الممكنات أيضاً كذلك، إذ كل فاعل إنما يقدر علي الفعل مع وجود شرائطه و لايقدر عليه مع عدم وجود شرائطه.

ثم إنّ المصنف بعد ما فرغ من مبحث القدرة شرع في مبحث الارادة **(و عدّت الارادة المرحجة)** من كيفيات النفس و لها مبادئ متعددة و هي تصور الفعل و التصديق بكون الفعل كمالاً له و الشوق الذي هو معلول للتصديق علي المشهور و هي **(كيفيةٌ بعد اعتقاد المصلحة)** و التصديق بالفائدة عند المصنف، فلذا قيل[۲] بأنها الشوق المؤكد لتحريك العضلات، و التحقيق أنه غير الشوق و ذلك لما نجد في نفوسنا من الشوق إلى أمرٍ من الامور و لما لم يكن مقدوراً لنا لا تتعلق له ارادتنا و

---

۱. العلامة الحلي؛ *ایضاح المقاصد*؛ ص۲۰۸.

۲. راجع: الآخوند الخراساني؛ *كفاية الأصول*؛ ص۶۵.

قیل أنها هي تحریك العضلات ولکنه فاسد و ذلك لأنّ الارادة قد تکون **موجـــودة** مع الشوق المؤکد ولکنه لایحصل حرکة العضلات کما في الفالج فإنّه یرید الفعل و الحرکة و لایقدر علیه (**أو أنها**) أي الارادة (**نوع من العلم**) و هو العلم بالـــصلاح بحسب النظام الکلي (**کما في المبدء الاعلی بقول الحکماء**) قـــال في حاشـــیته علـــی *الکفایة*:[۱] «و الوجه في تعبیر الحکماء عن الارادة الذاتیة بـــالعلم بنظـــام الخـــیر و بالصلاح أنهم بصدد ما به یکون الفعل اختیاریاً و هو لیس العلم بلا رضـــا و إلا لکانت الرطوبة الحاصلة بمجرد تصور الحموضة اختیاریة و السقوط عن حائط دقیق العرض بمجرد تصوره اختیاریاً و کذلك الرضا بلا علم و إلا کانت جمیع الآثار و المعالیل الموافقة بطبائع مؤثراتها و عللها اختیاریة بل الاختیاري هو الفعل الـــصادر عن شعور و رضا فمجرد الملائمة و الرضا المستفادین من نظام الخیر و الـــصلاح التام لایوجب الاختیاریة بل یجب اضافة العلم الیهما، فما به یکون الفعل اختیاریاً منه ـــ تعالي ـــ هو العلم بنظام الخیر لا ان الارادة فیه تعالي بمعنی العلـــم بنظـــام الخیر» (**و**) لکن عند المصنف قال ان (**الحق أنها**) أي الارادة (**علي العموم**) في المبدأ الاعلی و غیره (**تغایر الصفات**) الآخر کالعلم و غیره (**في المفهوم**) فالقول بأنها نوع من العلم باطلٌ و ذلك لأنّ (**مفهومها الحبّ علي الاطلاق**) في الواجب و الممکن فلا فرق بین ان نقول أردنا أي أحبّنا و آن نقول اراد الله تعالي أي أحبّ الله تعالي فهي بحسب المفهوم غیر العلم بالصلاح (**و لا ینافي**) هذا التغـــایر المفهـــومي (**وحـــدة المصداق**) لأنّ مطابق مفهوم العالم و العلم فیه ـــ تعالي مجده ـــ ذاتـــه لذاتـــه لأنّ حضور ذاته لذاته بوجدان ذاته لذاته و عدم غیبة ذاته عن ذاته، کذلك ینبغـــي أن یکون مفهوم الارادة بناءً علي کونها من صفات الذات کمفهوم العلم مبائناً مـــع الذات و مفهوم العلم، لا أنّ لفظ الارادة معناه العلم بالـــصلاح فـــإنّ الرجـــوع الواجب هو الرجوع في المصداق لا رجوع مفهوم إلی مفهوم و من البیّن ان مفهوم الارادة کما هو مختار اکابر المحققین هو الابتهاج و الرضا و ما یقاربهما **مفهوماً و**

---

۱. محمدحسین الغروي الاصفهانی؛ *نهایة الدرایة*؛ ج۱، ص۲۷۹- ۲۸۰.

يعبر عنه عند المصنف بالشوق الاكيد و الحب[1] **(و العقل في التعبير عنها)** أي عن الارادة **(قد قضي)** و عبّر **(بالشوق تارةً و أُخرى بالرضا)** و الابتهاج فيه تعالي، قال في *الحاشية*:[2] «و السرّ في التعبير عنها بالشوق فينا و بصرف الابتهاج و الرضا فيه تعالي انا لمكان امكاننا ناقصون غير تامّين في الفاعلية و فاعليتنا لكل شيء بالقوة فلذا نحتاج في الخروج عن القوة إلى الفعل إلى امور زائدة علي ذواتنا من تصور الفعل و التصديق بفائدته و الشوق الاكيد المميلة جميعاً لقوة الفاعلة المحركة للعضلات بخلاف الواجب تعالي مجده فإنّه لتقدسه عن شوائب الامكان وجهات القوة و النقصان فاعل و جاعل بنفس ذاته العلمية المريدة و حيث أنه صرف الوجود و صرف الوجود صرف الخير فهو مبتهج بذاته أتمّ ابتهاج و ذاته مرضية لذاته أتمّ الرضا و ينبعث من هذا الابتهاج الذاتي و هي الارادة الذاتية ابتهاج في مرحلة الفعل فإنّ من احب شيئاً احب آثاره و هذه المحبة الفعلية هي الارادة في مرحلة الفعل و هي التي وردت الاخبار عن الائمة الاظهار سلام الله عليهم بحدوثها[3] لوضوح ان المراد هي الارادة التي هي غير المراد دون الارادة الأزلية التي هي عين المراد حيث لا مراد في مرتبة ذاته إلا ذاته كما لا معلوم في مرتبة ذاته إلا ذاته» و إلى ما ذكر أشار هنا بقوله **(و الحب فينا صفةٌ نفسية و فيه عين ذاته القدسية)** فلا فرق في معنى الارادة و هي الحبّ بين الواجب و الممكن و إن كان يعبّر في الأوّل بالشوق و في الثاني بالرضا و الابتهاج.

---

۱. المصدر، ج۱، ص۲۴۶.

۲. المصدر، ج۱، ص۲۷۹.

۳. الكليني؛ *الكافي*؛ ج۱، ص۸۵ ـــ ۸۶.

الخُلق

الخلق مبدء لما يراد من　　غير صعوبة على رأي قمن
فمبدأ الخير فضيلة و ما　　يستلزم الشرّ رذيلة سما
و الأصل في الفضائل المهمة　　شجاعة و عفة و حكمة
و مجمع الكل هي العدالة　　يجوز بها الإنسان كماله
و هذه المترلة الرفيعة　　أخصّ مما هي في الشريعة
و هذه مراتب الاوساط　　بنسبة التفريط و الافراط
و كل حدّ وسط في البين　　فضيلة بين رذيلتين
فالخلق الجبن و التهور　　شجاعة عظيمة في الخطر
و هكذا بين الخمود و الشره　　صيانة و عفة مشتهرة
و ما هي الحكمة و النباهة　　يقابل الحدة و البلاهة
و في قبال الجور من كل طرف　　عدالة لها نهاية الشرف

الشرح

ثم إنّ المصنف ما فرغ عن مبحث الارادة شرع في مبحث الخلق الذي أيضاً من صفات النفس فقال (**الخلق مبدء لما يراد من غير صعوبة علي رأي قمن**) فهو الملكة النفسانية التي تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير رؤية و لايسمى خُلقاً إلا إذا كان عقلاً عملياً هو مبدأ الأفعال الارادية و ليس هو القدرة علي الفعل لأنّ نسبة القدرة إلى الفعل و الترك متساوية و لا نسبة للخلق إلا إلى الفعل.

و حيث لم يبحث في هذا الكتاب عن العقل العملي ينبغي أن يذكر في هذا المقام بعض كلمات القوم، فنقول و بالله التوفيق قد قسّموا: قوى النفس الناطقة إلى نظرية و عملية، فعن المعلم الثاني: «انّ النظرية هي التي بها يجوز علم ما ليس شأنه أن يعمله الإنسان و العملية هي التي يعرف بها ما شأنه أن يعمله إنسان».[1]

و قال الشيخ في *الاشارات*:[2] «ان القوة العملية التي تستنبط الواجب في ما يجب أن يفعل من الامور الإنسانية جزئية ليتوصل به إلى اغراض اختيارية من مقدمات أولية و ذائقة و تجربية و باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي» و قال في *الشفاء*:[3] «ان للإنسان تصرفاً في امور جزئية و تصرفاً في امور كلية و الامور

---

١. المحقق السبزواري؛ شرح *المنظومة*؛ ج٥، ص١٦٧، «١٣٨ غرر في العقل النظري و العقل العملي».

٢. نصيرالدين الطوسى؛ شرح *الاشارات و التنبيهات*؛ ج٢، ص٣٥٢، «١٠ إشارة في ذكر القوى التي يختص الانسان بها».

٣. ابن‌سينا؛ *الطبيعيات الشفاء*؛ ج٢، ص١٨٤، «الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من الفن السادس». الفخر الرازى؛ *المباحث المشرقية*؛ ج٢، ص٤١٢. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٩،

الكلية إنما يكـــون فيها اعتقاد فقط و لو كان أيضاً في عمل ــ إلى أن قال ــ فيكـــون للإنسان اذن قوة تختص بالامور الكلية و قوة أُخرى تختص بالرؤية في الامور الجزئية في ما ينبغي أن يفعل أو يترك مما ينفع و يضر و في ما هو جميع و قبيح و خـــير و شـــرّ و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل ــ إلى أن قال ـــ فـــالقوة الاولي للـــنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري و هذه الثانية قوة تنـــسب إلى العمـــل فيقال عقل عملي» و قاله في *الاسفار*: «و اما النفس الإنسانية فتنقسم إلى عاملة و عالمة فالعاملة هي التي بها تدبير البدن و كمالها في أن تتسلط علي سائر القـــوى الحيوانيـــة و لايكون فيها هيئة انقيادية [انقهارية] لهذه القوى بل يدبرها علي حسب حكم القـــوة النظرية و اما العاملة فهي القوة النظرية و هي التي بسببها صارت العلامة بين الـــنفس و بين المفارقات لتنفعل عنها و تستفيد منها العلوم و الحقائق فالعاملة يجب ان لا تنفعـــل عن قوى البدن و العاملة يجب أن تكون دائم التأثر من المفارق».[1]

هذه نماذج من كلمات القوم و قال بعض الاجلّة من المعاصرين في *تعليقته الشريفة علي النهايـــة* «أنه يتحصل من كلمات القوم ثلاثة تفاسير للعقل العملي احدها أنه قوة تدرك الاحكام المتعلقة باعمال الإنسان في مقابل العقل النظري الذي يـــدرك ســـائر الاحكام و خاصته هذا التفسير عدم التركيز علي الاحكام الجزئية المتعلقـــة بالعمـــل دون الكليات و هو الذي يستفاد من كلمات الشيخ و صدر المتألهين و ثالثها أنه قوة نفسانية غير مدركة لشيء متصرفة في القوى البدنية و هو الذي صرّح بـــه بهمنيـــار (علي ما نقله مدّ ظله) و لايخلو عن غرابة ــ إلى أن قال ــ نعم في كـــلام صـــدر المتألهين ان معنى العقل في كتب الاخلاق هو المواظبة علي الأفعال التجربية و العادية حتي يكتب بها الخلق و عادة و كان كلام الاستاد العلامة الطباطبائي مد ظله نـــاظر إليه ناظر اليه» انتهى كلامه مدّ ظله العالي.

ص۸۲.

۱. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج۸، ص۱۳۰.

ثم إنّ حينها كلاماً للشيخ العلامة المظفر في *اصول الفقه*[1] ما هذا نصّه: «ان المراد من العقل ــ إذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن و القبح هو العقل العملي في مقابل العقل النظري و ليس الاختلاف بين العقلين إلا بالاختلاف بين المدركات فان كان المدرك بالفتح مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل و قبح الظلم فيسمّى ادراكه عقلاً عملياً و إن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم مثل قولهم الكل اعظم من الجزء الذي لا علاقة له بالعمل فيسمى ادراكه عقلاً نظرياً و معنى حكم العقل علي هذا ليس إلا ادراك ان الشيء مما ينبغي أن يفعل أو يترك ــ إلى أن قال ــ و من العجيب ما جاء في *جامع السعادات* إذ يقول ردّا علي الشيخ الرئيس خريت الصناعة ان مطلق الادراك و الارشاد إنما هو من العقل النظري فهو بمنزلة المشير الناصح و العقل العملي بمنزلة المنفذ لاشاراته و هذا منه خروج عن الاصطلاح وما ندري ما يقصد من العقل العملي إذا كان الارشاد و النصح للعقل النظري و ليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدمنا بل هو عقل واحد ولكن الاختلاف في مدركاته و متعلقاته و للتمييز بين الموارد يسمّي تاره عملياً و أُخرى نظرياً و كانه يريد من العقل العملي نفس التصميم و الاراده للعمل و تسمية الارادة عقلاً وضع جديد في اللغة» انتهى كلامه رفع مقامه.

و التحقيق أن يقال ان للنفس الناطقة قوتين، قوة عالمة و قوة عاملة فبالأوّل يشتاق الإنسان إلى كسب العلوم و المعارف و بالثانية تشتاق إلى تعظيم امورهِ الحياتية و المعاشية علي وجه أحسن فالقوة الاولى توجب كمال الإنسان بكسب الاعتقادات الصحيحة و اليقين بها بحيث يصل إلى اطمئنان النفس و سكونها و الثانية توجب تعديل القوى المختلفة في الإنسان و يميز بين الاعمال الحسنة و غيرها و الفضائل و الرذائل و يستكمل بها نفسه ثم يعمل بما هو الواجب من تدبير المترل و سياسة المدن. و بذلك يظهر ان كمال قوة العاملة هي بمترلة المادة لكمال النفس الإنساني و كمال

---

۱. محمدرضا مظفر؛ *أصول الفقه*؛ ج۲، ص۲۷۷.

القوة العاملة بمنزلة الصورة لها و كل واحد من المادة و الصورة قائم بالآخر لأنّ العلم مبدء و العمل مقصد إذ به تمام المبدء و إنما يكمل الإنسان بالعلم و العمل و بذلك يصير الإنسان الصغير مشابها للعالم الكبير.

(**فمبدأ الخير فضيلة و ما يستلزم الشرّ رذيلة سما و الأصل في الفضائل المهمة شجاعة**) و هي قوة ناشئة عن كمال القوة الغضبية و ملكة الشجاعة إنما تظهر في النفس إذا إنقادت القوة الغضبية لقوة التميز و لا تخرج عن طاعة حكم العقل و يصبر علي كل أمر مشكل مخوف يكون الاقدام عليه حسنا (**و عفة**) و هي فضيلة ناشئة عن الحسّ الشهواني و هي إنما تتحقق في النفس إذا وقعت القوى الشهوانية تحت سيطرة العقل بحيث تخرج النفس عن تحت حكومة الشهوة (**و حكمة**) و هي العلم بحقيقة الموجودات علي ما هي عليها من الوجود و بعبارة أُخرى هي العلم بالواجب تعالي و صفاته و أفعاله و معرفة النفس الإنسانية و يسمّي ذلك بالحكمة النظرية و تترتب عليها الحكمة العملية و يترتب علي الحكمة العملية تنظيم أمر المعاش و المعاد و يعرف بها الاعمال الصالحة و الطالحة (**و مجمع الكل**) من هذه الثلاثة (**هي العدالة**) التي (**يجوز بها الإنسان كماله**) و ذلك لأنّ الصفات الثلاثة المذكورة إذا حصلت في النفس الإنسانية و وصلت إلى حدّ الكمال يتولد منها ملكة العدالة و بعبارة أُخرى ان جميع القوى و المشاعر إذا وقعت تحت حكم العقل و عمل كل واحد منها عمله العقلاني و لم يتعد كل واحد منها عن حده تحصل صفة العدالة للإنسان و يسير بذلك عادلا و معلوم ان العدالة بهذا المعنى عدالة اخلاقية (**و هذه المنزلة الرفيعة أخصّ مما هي في الشريعة**) و هي الاستقامة في جادة الشرع و عن الامام الصادق ﷺ حين سئل عنه بم تعرف عدالة الرجل؟ قال «ان تعرفوه بالستر و الصفات و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان»[1] و الدلالة علي ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتي يحرم علي المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و وجه الاخصية واضح

---

۱. الشيخ الصدوق؛ *من لايحضره الفقيه*؛ ج۳، ص۳۸، باب العدالة. العلامة الحلي؛ *مختلف الشيعة*؛ ج۸، ص۴۲۰. المحقق البحراني؛ *الحدائق الناضرة*؛ ج۱۰، ص۲۵.

لانه اعتبر في العدالة هنا الشجاعة و الحكمة و في الشريعة العفة فقط سواء كان العادل شجاعاً و حكيماً أم لا، **(و هذه)** المراتب **(مراتب الاوساط)** أي الذين بلغوا إلى حدّ الوسط من الاخلاق الفاضلة و على النقطة الوسطي لمركز الدائرة و وسطيتها إنما تكون **(بنسبة)** الصفات الرذيلة التي وقعت في محل **(التفريط و الافراط)** علي ما ذكر يكون **(و كل حدّ وسط في البين فضيلة بين رذيلتين)** واقعتين في محل الافراط و التفريط **(فالخلق)** الواقع بين **(الجبن و التهور شجاعة عظيمة في الخطر و هكذا)** الخلق الواقع **(بين الخمود)** أي خمود الشهوة و سكونها و عدم حركتها إلى الاستفادة عن الحظوظ النفسانية عن المنابع الطبيعية علي قدر اللزوم و الحاجة بحيث يوجب ضعف القوى الشهوية و البدن **(و الشره)** و هو الانضمار في الشهوات و الافراط في اللذائذ الجسمانية و الخروج عن الاعتدال فيها **(صيانة و عفة مشتهرة)** بين الحكماء و علماء الاخلاق فإنّها ليس فيها إنهما في الشهوات و الماديات و لا اهمال عنها و لنعم ما قال الشيخ السعدي بالفارسية:

نه چندان بخور كز دهانت برآيد　　　نه چندان كه از ضعف جانت برآيد[1]

(و ما هي الحكمة و النباهة) تكون احداً وسطا و **(يقابل الحدة و البلاهة)** و المراد من الحدة هنا السفه لأنّ السفيه يستعمل فكره في الامور التي لايصل إليه فكر الإنسان و ذلك كما إذا تفكر في ذات الله و في سرّ القضاء و القدر و يعدون السفه بهذا المعنى من النجاسات الدماغية و قد يعبر عنه بالجربزه و المراد من البلاهة هو تعطيل القوة الفكر به عن استعمالها في الامور التي لابد فيها من التفكر و ليس المراد منها نقصان القوة الفكرية لأنّها غير اختيارية بل المراد منها تعطيلها علي وجه الاختيار **(و في قبال الجور من كل طرف)** من الافراط و التفريط و هو الظلم و الانظلام **(عدالة لها نهاية الشرف)** فإنّ الظلم هو تحصيل الاموال و كسبها عن طريق غير مشروع و التصرف في اموال الناس من غير استحقاق لها و هو في طرف الافراط و الانظلام هو في طرف التفريط و هو التمكين من ظلم الظالم.

---

١. سعدي؛ *گلستان*؛ دفتر سوم، در فضيلت قناعت.

ثم اعلم ان لكل من الصفات الثلاثة الاصلية لها علامات و امارات تدل عليها و هي المعيار في معرفتها فلملكة الحكمة الذكاء و الذكر و التعقل و سرعة الفهم و صفاء الذهن وجودته و للعفة فضائل منها الحياء و كذا العدالة لها فـــضائل و لابد من معرفتها و إن شئت توضيحها فراجع إلى كتب علم الاخلاق و للاخلاق مباحث جليلة عظيمة لا مجال لنا لذكرها لخروجها عن مسائل الكتاب.

الكيفيات المحسوسة

ما كان محسوساً كمـــا يقـــال ... امـــا انفعـــالي أو انفعـــال
و اشتركا في الانفعال مطلقـــاً ... و في الرسوخ و الثبات افترقا
فسمّي الأوّل باســم الجـنس ... حيث خلا عن شبه و لـــبس
و باعتبـــار ســـرعة الـــزوال ... يدعى الاخير باسم الانفعـــال
والنقص في اللفظ دليل النقص في ... معناه من حيث الرسوخ فاعرف
و قيل ليس ما وراء الـــشكل ... كيف و ردّ بامتنـــاع الحمـــل
فمنه ما يكون كيفـــا مبـــصراً ... كاللون و النور علي ما اشتهرا
و اللون ثابت و ليس النـــور ... شرط الثبوت بل به الظهـــور
و النور في الشهور كيفٌ زائد ... و كونه جسماً خيـــال فاســـد
و منه ما يكون مسموعاً كمـــا ... في الصوت بالتحقيق لا توهما
يحـــدث مـــن تمـــوّج الهـــواء ... لقـــرع أو قلـــع بـــلا مـــراء
لا شك في وجوده التـــدريجي ... و ليس عين القرع و التمـــوج
و قد يكون الصوت ذا كيفية ... توجب ميـــزه عـــن البقيـــة
و هي له كالفصل دون الكيف ... سمـــيّ باعتبارهـــا بـــالحرف
ينـــتظم الكـــلام منـــها ثم لا ... كلام غـــيره بحكـــم العقـــلاء
و منه ملمـــوس لـــه انـــواع ... و قد جرى في بعضها الـــنزاع
اصـــولها حـــرارة محـــسوسة ... بـــرودة رطوبـــة يبوســـة

ثقل و خفـــة، و مـــا عـــداها كان إلى الاصـــول منتـــهاها
و لازم الحـــــرارة التفريـــــق و الجمع و التصعيد و الترقيق
و قيـــــل ان لازم الرطوبـــــة الوصل و الفصل بلا صـــعوبة
و قيل بل له سهولة التـــشكل و الكل جيد لـــدى التأمـــل
و مقتضى الميل إلى حدّ الوسط بالطبع ثقل ليس نفس الميل قط
الميـــل طبعـــي لغـــير لـــبس و منه قسري و منـــه نفـــسي
و حيث كان الميل مبدأ للحركة يسري إلى الطبائع المـــشككة
و منه ما يوصـــف بـــالمطعوم يعرف من بـــسائط الطعـــوم
تسعة انـــواع لهـــا معلومـــة حرافـــة ملاحـــة [دســـومة
مـــرارة] حـــلاوة حموضـــة تفاهـــة عفوصـــة قبوضـــة
فالحارّ و البـــارد و المعتـــدل لكل واحـــد لـــديهم عمـــل
و ما هو القابـــل و المنفعـــل لطيف أو كثيـــف أو معتـــدل
ثلاثـــة تعمـــل في ثلاثـــة تبـــتح تـــسعة بها الوارثـــة
و منه مشموم هـــي الـــروائح ليس لكل نوع اســـم صـــالح
و إنمـــا انواعهـــا مبيّنـــه بأنهـــا طيبـــة أو منتنـــة

الشرح

اعلم ان مطالب هذا الفصل تشكل تفسيرا فلسفياً لآراء طبيعية قديمة انكشف فساد أكثرها بفضل تقدم العلوم الطبيعية و بمعونة الأجهزة و الأدوات الحديثة و اما الآراء الطبيعية الحديثة فتستدعي تفسيرا فلسفياً آخر يتوقف علي تبيين تلك الآراء و معرفة قيمتها العملية (**ما كان محسوساً كما يقال اما انفعالي أو انفعال و اشتركا في**) أصل (**الانفعال مطلقاً**) لأنّ الانفعال في الأصل أمرٌ سيّال يجدّد و يغيّر فينتقل منه و جعل اسماً للكيفية المحسوسة السيّالة المتجدّد المتغيرة في القسمين، هذا هو وجه الاشتراك بينهما و اما وجه الافتراق فهو ما ذكره بقوله (**و في الرسوخ و الثبات افترقا**) إذ بعض الكيفيات المحسوسة راسخة و ثابتة كصفرة الذهب و حلاوة العسل و بعضها غير ثابتة و غير راسخة كحمرة الخجل و صفرة الوجل و الظاهر أن يقال في البيت «الزوال» بدل (الثبات).

ثم اعلم ان كل واحد من الانفعالي و الانفعال جنس يقع تحته جميع الكيفيات الخمس المحسوسة و هي المبصرات و المسموعات و المطعومات و المشمومات و الملموسات (**فسمّي الأول**) أي ما كان راسخاً (**باسم الجنس**) و هو الانفعالي (**حيث خلا عن شبه و لبس.**) توضيح ذلك ان الكيفية المحسوسة لو كانت غير راسخة كما في صفرة الوجل و حمرة الوجل فتسمّى بانفعالات لأنّها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن ينفعل فسميّت بها تميزاً عن الكيفيات الراسخة و تنبيهاً علي تلك المشابهة و اما الانفعالي فليس فيه هذا الشبه بل هو لرسوخها و ثباتها سمّي انفعالياً **باضافة ياء النسبة** لأنّ كثرة المباني تدلّ علي كثرة المعاني و إلى ما ذكرنا أشار بقوله (**و باعتبار سرعة

الزوال يدعي الاخير باسم الانفعال و النقص في اللفظ دليل النقص في معناه من حيث الرسوخ فاعرف) و المراد من النقص في المعنى هو عدم الثبات في الكيفية و زوالها **(و قيل)** و قائله جمع من الاوائل من اصحاب ذي مقراطيس **(ليس ما وراء الشكل كيف)** و قالوا ان الأجسام ينتهي تحليلها إلى أجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي و كانوا يعبرون عنها بأتمّ و زعموا ان تلك الأجزاء متخالفة الأشكال فالأجزاء التي يحيط بها أربع مثلثات تكون متحدة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فتحسّ منها الحرارة و الأجزاء التي يحيط بها ستُّ مربعات تكون غليظةَ الاطراف غير نافذة في العضو فتحسّ منها البرودة و كذا الحال في الطعوم فإنّ الجزء الذي يقطع العضو إلى أجزاء صغار تكون شديدة النفوذ فيه هو الحريف و الجزء الذي يتلافى هذا التقطيع هو الحلو و كذا القول في الألوان فإنّ الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرّق للبصر هو الابيض و الذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الأسود و يتحصّل من اختلاف هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد و البياض **(و ردّ)** هذا القول **(بامتناع الحمل)** بأن يحمل علي الشكل ما يحمل علي الكيف و بالعكس و الاختلاف في الحمل دليل علي الاختلاف في الماهية فإنّه يصح أن يقال هذه الكيفيات متضادة و الاشكال غير متضادة و الاشكال ملموسة و هذه الكيفيات غير ملموسة.

(فمنه) أي فمن الكيف المحسوس **(ما يكون كيفا مبصراً كاللون و النور علي ما اشتهرا)** بل عدا من اوائل المبصرات لانهما يبصران اولا ثم يبصر غيرهما كالجسم بهما **(و اللون ثابت)** أي له حقيقة ثابتة في الخارج بنفسه فيه بذلك علي بطلان قول من زعم أنه لا حقيقة لشيء من الالوان أصلاً **(و ليس النور شرط الثبوت)** للّون **(بل به الظهور)** له خلافاً للمعاصرين من علماء الطبيعة لانهم يعتقدون ان اللون يحصل من تجزئة النور إذا تشعشع نور الشمس علي الماء كما في الالوان المختلفة التي تكون في القوس و القزح و غيره و ليس للاجسام عندهم لون في الظلمة أصلاً و اختار هذا القول من القدماء الشيخ و ابن الهيثم و غيرهما من الحكماء و قالوا إنما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه و هو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده فيه لكن الجسم في الظلمة مستعد لأنّ يحصل فيه اللون عند حصول الضوء العين

(**و النور في الشهود كيف زائد**) و استدل عليه بوجـــوه ضـــعيفة (**و كونـــه جـــسماً خيال فاســـد**) بل كونه كذلك صار من المسلمات و الضروريات في عصرنا **فهو نوع** من القوة لم تعلم ماهيته حتى الان فذهب نيوتن إلى أنّ النور يشكل من ذرات صغار تصدر من الأجسام النورانية و يسير بسرعة زائدة و تكـــون في الهـــواء ٣٠٠٠٠٠ كيلومترات في الثانية ثم قام مقام نظرية الذرية النيوتينية نظريـــة النـــسبية الخاصـــة لأينشتاين الموجية و علي اساس نظرية كوانتوم هو نوع من القوة التشعشعية تصدر من الأجسام النورانية علي صورة ذرات تسمي بفوتون و إذا انعكس النور علـــي اجسام عائقة كدره و مانعة عن عبوره فيجذب منه فيه مقدار و يـــنعكس منـــه مقداراً اخر و لون النور مرتبط بطول موجه و لونه الابيض مركب مـــن جميـــع الالوان و جميع ما ذكر يدل علي أنّ النور لايكون عرضا فإنّه لو كان كـــذلك لم يكن صادراً عن الأجسام لأنّ انتقال العرض من محل إلى محل اخر محال علي حسب مذهبهم و البحث حول مسألة النور بحث تخصص خارج عن مباحث هذا الكتاب له شأن عظيم في الصنعة و تقدم العلوم المختلفة و معالجة المرضي و له ارتباط وثيـــق بالمجتمعات الإنسانية.

(**و منه**) أي و من الكيفيات المحسوسة (**ما يكون مسموعاً كمـــا في الـــصوت بالتحقيق**) فإنّه موجود في الخارج أي خارج الصماخ (**لا توهما**) على ما توهمـــه بعضهم من ان الصوت ليس في الحسّ حقيقة بل هو خيـــال في الحـــسّ ثم أنـــه (**يحدث**) الصوت (**من تموّج الهواء لقرع**) كسقوط حجر علـــي الارض الـــصلبة (**أو قلع**) كما في قلع خشبة عن السرير (**بلا مراء**) فإذا بلغ التموّج الهواء المجاور لصماخ الاذن أحسّ الصوت و اشترط فيه المقاومة كما إذا ضرب بخشبةٍ علـــي وجه الماء بالشدة فإنّه يحصل منه صوت و جاء في كتاب *الموسوعة العربية الميسرة*[1] ما هذا لفظه «صوت موجات لحركة تذبذبية تنبعث من جسم يتحرك جيئـــة و ذهاباً بحيث يسبب بالتتابع تضاغطا و تخلخلا للجزئيات» ثم قال «موجة الصوت

---

١. *الموسوعة العربية الميسرة*؛ ص١١٣٥.

طولية لأنّ الذبذبة تسير في اتجاه حركة الموجة و يتوقف طول الموجه علي سرعة الجسم المتذبذب المسبب للصوت في وسط معين و درجة حرارة معينة و علي تردد الذبذبة الصادرة عن الجسم و الاصوات ذات التردد بين ح٢٠٠٠٠،٢٠ ذبذبة في الثانية تعتبر مسموعة للاذن الآدمية و الاوساط الكثيفة أحسن موصل للصوت اما الفراغ فلايوصلها و تكون حدة الصوت أعلى كلما زاد التردد و كلما زادت السعة كان الصوت أعلى و تقل الشدة كلما بعدت المسافة و تنعكس موجات الصوت و تنكسر و تمتص» (**لا شكّ في وجوده التدريجي**) الحاصل من التموّج (**و ليس عين القرع و التموج**) لأنّ الصوت معلول للقرع فليس نفسه و الصوت معلول للتموج فما قيل بأنّ الصوت نفس القرع غلط واضح كما ان القول بأنه هو التموج باطل (**و قد يكون الصوت ذا كيفية توجب ميزه عن البقية و هي له كالفصل دون الكيف سميّ باعتبارها بالحرف**) يعني أنه قد يعرض كيفية علي الصوت و تسمي تلك الكيفية بالحرف و ذلك لأنّ النفس إذا خرجت عن الرئة فقلنا ـــ اب يظهر حرف الباء أو قلنا أم يظهر حرف الميم أو قلنا اك يظهر حرف الكاف و ذلك بوضع اللسان علي مخارج تلك الحروف السعة العليا علي عدد معين بل في كل لسان حروف مختصة به ثم أنه قد يقال ان الحرف عارض علي ذلك الصوت فيكون كيفا من كيفياته كما نقل عن الشيخ الرئيس و هو الاقوى و قيل هو ذلك الصوت المعروض و يظهر من آخرين ان الحرف هو العارض و المعروض كما نقلها الشيخ القوشجي في شرحه علي *التجريد*[1] و اختار المصنف ان تلك الكيفية فصل للصوت و فيه ان الفصل يكون مقوما به الجنس و هنا ليس كذلك فإنّ الصوت يحصل بالضرب و لايكون معه حرف ثم يعرض عليه حرف مخصوص فيختص به (**ينتظم الكلام منها**) أي من الكيفية العارضة علي الصوت فإنّ الحروف إذا تألفت تألفاً مخصوصاً يسمّى المتألفة كلاماً و هو مهمل و موضوع و الموضوع مفردٌ و مؤلف تامٌ خبر أو

١. قوشجي؛ شرح *علي التجريد*؛ ص٣٤٥.

انشاءٌ باقسامه و غير تام تقييدي و غيره فجميع أقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف (**ثم لا كلام غيره بحكم العقلاء**) وفاقاً للعلامه و خلافاً للاشاعره فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الكلام علي قسمين؛ لفظي و هو المؤلّف من هذه الحروف و نفسيٌّ و هو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر:

ان الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان علي الفؤاد دليلاً

و الكلام النفسي مغايرٌ للعلم و الاراده و الكراهة و سائر الصفات المشهورة.

واستدلّ الاولون بما حاصله ان مدلول الكلام اللفظي الذي تسمية الاشاعرة كلاماً نفسياً ليس أمراً وراء العلم في الخبر و الارادة في الامر و الكراهة في النهي، فإذا قلنا «زيد قائم» فليس هيهنا غير مدلولي هذه اللفظين و غير النسبة الواقعة بينهما و غير علمنا بثبوت تلك النسبة أو بانتفائها معنىً آخر يتصور كونه مدلولاً لهذا الكلام و مجموع هذه الثلاثة هو العلم بمدلول الخبر و كذا لو قلنا «اضرب زيداً أو لا تضربه» فليس هيهنا بعد تصور مدلولي اللفظين و النسبة بينهما سوى الارادة ضربه و طلبه أو كراهة ضربه و الكف عنه.

و أجاب الاشاعرة عنه كما في شرح *القوشجي* بأنّا ندعي ان نسبة أحد طرفي الخبر إلى الآخر قائمة بنفس المتكلم و مغايرة للعلم لأنّ المتكلم قد يخبر عما لايعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه و ان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أو لا و كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنّه قد يأمره و هو يريد أن لايفعل المأمور ليظهر عذره عند من يلومه.

و يردّ علي الأوّل بأنّ الخبر لم يكن مع العلم لايسمّى خبراً حتى يكون أمراً قائماً بنفس المتكلم غير العلم نعم هو صورة خبر لا خير و لو سلّم فالعلم بمدلول الخبر أعم من الاعتقاد و علي الثاني و الثالث فلأنّ المتحقق فيهما صيغة الامر و النهي لاحقيقتهما حيث لا طلب أصلاً.

إن قلت: أن غرض الاشاعرة من اثبات الكلام النفسي و جعله صفةً قائمة بذاته مدلولاً للكلام اللفظي هو أنّه تعالي كما أنه تعالي عالم مريد، فكذلك متكلمٌ و علي

مذهب الأصحاب و المعتزلة يلزم ان لا يكون للتكلم صفة قائمة بالذات غير تلك الصفات بل يكون تلك الصفات مدلولات للكلام اللفظي، قلت: غرضُهم بذلك هو انا لانجد فيما يتعلق بمدلول الكلام من الصفات النفسية و الامور القلبية إلا العلم و الارادة و الكراهة في مجموع القضايا الخبرية و الانشائية المنحصر فيهما الكلام و اما ان مدلول الكلام ماذا فهو أمرٌ آخر و لو قال منهم قائل بأنّ الارادة مدلول الكلام اللفظي فلامانع منه و لا نحتاج إلى صفة أُخرى ورائها لأنّها بمعناها الحرفي معنى انشائية يقصد ثبوته باللفظ لا بمعنى آخر و للمصنف توجيه لكلام الاشاعرة سيأتي في الكلام من كلامه تعالي بحده.

(و منه ملموس له أنواع) و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و اللطافة و الكثافة و الزوجة و الهشاشة و الجفاف و البلة و الثقل و الخفة **(و قد جرى في بعضها النزاع)** و هي الخشونة و الملاسة و الصلابة و اللين فعدّها بعضهم أيضاً من البسائط و المعروف أنها من المركبات و قد عدّ المصنف أُصولها ستة فقال: **(اصولهاُ حرارةٌ، محسوسة، برودة، رطوبة، يبوسة، ثقل و خفة و ما عداها كان إلى الاصول منتهاها)** و عدّها في *التجريد*[1] أربعة و هي الأربعة الاولي و البواقي منتسبة إليها **(و لازم الحرارة التفريق و الجمع)** فقيل «أنها مفرقة للمختلفات و جامعه للمتشاكلات».[2] قيل «لافادتها الميل المصعد بواسطة التسخيت فإنّ المركب الذي لايكون بسائطة شديدة الالتحام لما كان تركيبه من اجسام مختلفة في اللطافة و الكثافة و كلما كان الطف كان اقبل للخفة من الحرارة فإنّها إذا عملت في المركب بادر الاقبل إلى التصعيد قبل مبادرة الابطاء دون العاصي فيعرض من ذلك تفريق تلك الأجسام المختلفة الطباع ثم يحصل بعد ذلك اجتماع المتشاكلات لمقتضى طبائعها و اما الذي بسائطه شديدة الالتحام فان كان اللطيف و الكثيف فيه قريبين من الاعتدال فإذا قوى تأثير الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب فإنّ اللطيف اذا مال إلى التصعيد جذبه

---

١. نصيرالدين الطوسي؛ *تجريد الاعتقاد*؛ ص۱۶۵.

٢. راجع: المحقق السبزواري؛ شرح *المنظومة*؛ ج۴، ص۳۸۴.

الكثيف فحدثت حركة دورية و إن كان الغالب هو اللطيف تصعد و استصحب الكثيف و إلا فإنّ لم يكن الكثيف غالباً جدا اثرت النار في تليينه و إلا فلم يقر علي تليينه أيضاً»[1] (و) كذا لازمها (**التصعيد و الترقيق**) و ذلك واضح لأنّ الحرارة توجب تسبيل الرطوبات المنجمدة بالبرودة و تحليلها و تصعيدها (**و قيل ان لازم الرطوبة الوصل و الفصل بلا صعوبة**) كما في الماء فإنّ اجزائه يتصل بعضها من بعض و ينفصل بعضها عن بعض بسهولة و هذا كما إذا تضع يدك في الماء فإنّه باصبعك الذافل في الماء ينفصل اجزائه و باخراجه عنها تتصل (**و قيل بل له سهولة التشكل و الكل جيد لدى التأمل**) و الرطوبة بعكس اليبوسة فإنّها جامدة و هي لاتقبل التشكل و الوصل و الفصل و اما الثقل فقال في تعريفه (**و مقتضى الميل إلى حدّ الوسط بالطبع ثقل**) قال في *التجريد*:[2] «و الثقل كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه علي مركز العالم» انتهى و المراد بمركز الثقل نقطة تتعادل ما علي جوانبها في الوزن و قيل أنه عبارة عن القوة الطبيعية في الجسم يتحرك بواسطته إلى طرف الوسط و وزن كل جسم عند الفيز يائيين عبارة عن قوة الجاذبة الارضية علي الأجسام المادية و يقولون ان كل جسم ماديّ خرج عن قوة الجاذبة المذكورة لم يكن له وزن أصلاً و هنا مباحث علميه لابد من المراجعة إلى مجالها (**ليس**) ذلك الثقل (**نفس الميل**) **إلى حدّ** الوسط (**قطّ**) كما قال المحقق الطوسي في *التجريد* حيث قال «و منه أي من الميل الثقل و آخرون منهم جعلوه مغائراً»[3] انتهى و ذلك لأنّ الثقل معلول لكثرة الأجزاء و قلّته فكلّما كثر أجزاء الجسم كان أثقل و كلما قلّ كان اخف فهو غير الميل و أورد عليه بأنّ كثرة ميله فهو متحد مع الميل و فيه أنه لا ملازمة بين كثرة الأجزاء و كثرة الميل فأنا نرى ان الدخان يميل إلى العلوّ و إن كان غليظاً كثير الأجزاء و مع ذلك لايكون ثقيلاً و نرى ذرة من التراب ثقيلاً يميل إلى السفل و إن كان وزنه أقلّ من الدخان و

---

١. نجم‌الدين على الكاتبي؛ حكمة *العين*؛ ص١٨٢.
٢. نصيرالدين الطوسي؛ *تجريد الاعتقاد*؛ ص١۶۶.
٣. المصدر.

هذا يدل علي أنّ الثقل غير الميل.

ثم إنّ (**الميل**) علي ثلاثة أقسام؛ فمنه (**طبعيّ**) كطبع الثقيل فإنّه يميل إلى السفل كما في الحجر و إن كان خفيف الوزن (**لغير لبس و منه قسريّ**) و هو مقابل الميل الطبعي الناشي عن قسر قاسر و هذا كما في صعود اقلاع الطائرات عن الارض و صعودها إلى السماء عن قبل الطيارين (**و منه نفسيّ**) و اراديّ يتوجه نفس المريد إلى جهة من الجهات بارادته و لايقتضيه طبيعته و لا قسر قاسر عليه من الخارج ثم أنه قد عرّف الميل بأنه مبدأ لحركة الأجسام إلى طرف العلو أو السفل (**و حيث كان الميل مبدأ للحركة**) المذكورة (**يسري إلى الطبائع المشككة**) و الظاهر ان هذا اشارة إلى ما ذكره المحقق الطوسي في *شرح الاشارات*[1] بما ملخصه ان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة و الضعف و السرعة و البطوء و من المعلوم ان الميل مبدأ للحركة فلابدّ أن يقال بسريانها إلى الطبائع المشككة التي بها مراتب مختلفة في السرعة و البطوء و بعبارة أُخرى ان الميل مما لابد منه من الحركة لانه مبدأ لها و الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة و الضعف و نسبة المحرك الذي هو الطبيعة أو القاسر إلى تلك المراتب علي السوية فيمتنع أن يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب إلا بتوسط أمر ذي مراتب متفاوتة في الشدة و الضعف أيضاً ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة و ذلك الامر و هو الميل و إنما قيدنا المحرك بالطبيعة أو القاسر لأنّ المحرك بالارادة جاز أن يقتضي مرتبة من الحركة بحسب ارادته المرتبة علي اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه و قال المحقق الطوسي في التجريد في بيان هذا المطلب بما هو نصّه و باعتباره الميل يصدر عن الثابت الميل متغير أي أمر مشكك و هو الحركة (**و منه**) أي و من الكيف المحسوس (**ما يوصف بالمطعوم**) و المذوق (**يعرف من بسائط الطعوم تسعة انواع لها معلومة: حرافة**) بالفتح الحاء حدة في الطعم تلذع اللسان أو الفم بقوه و تقرصه، (**ملاحة، دسومة، مرارة، حلاوة، حموضة، تفاهة**) و هي التي لا تحس بطعمهما أو لا طعم لها أصلاً (**عفوصة**) بضم العين هو الطعام الذي كان

---

١. نصيرالدين الطوسي؛ *شرح الاشارات و التنبيهات*؛ ج٢، ص٢٠٩.

فيه مرارة و تقبض يصعد معها الابتلاع (**قبوضة**) و هذه التسعة هي الحادثة من **تفاعل** الثلاثة الفعلية أعني الحرار و البرودة و المعتدلة بينهما في الكيفيات الثلاثة **الإنفعالية و** هي الكثافة و اللطافة و المعتدلة بينهما فإنّ الحارّ إن فعل في الكثيف حدثت **العفوصة** و في اللطيف الحموضة و في المعتدل القبض و المعتدل إن فعل في اللطيف حدثت الدسومة و في الكثيف الحلاوة و في المعتدل التفاهة كما قال (**فالحارّ و البارد و المعتدل لكل واحد لديهم عمل**) و فعل و تأثير في طعم من الطعوم (**و ما هو القابل و المنفعل لطيف أو كثيف أو معتدل ثلاثة**) الاولي (**تعمل في ثلاثة**) الاخيرة (**تبتح تسعة بها الوارثة**) و انت خبير بعدم دليل علي ذلك مضافاً إلى عدم انحصار الطعوم فيها (**و منه**) أي و من الكيف المحسوس (**مشموم هي الروائح ليس لكل نوع اسم صالح و إنما انواعها مبيّنه بأنها طيبة أو منتنة**) بأن يقال بائحة طيبة و رائحة منتنه و يختلف ذلك باختلاف الاشخاص فإنّ الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره و قد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلواً أو رائحة حامضة و قد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة إلى محله كما يقال رائحة الورد و التفاح.

الكيفيات الاستعدادية

قـــوة الانفعـــال و المقاومـــة   كيف والاستعداد وصف و سمة
لا مطلق القوة بـــل كمالهـــا   تقوي لاحدي الحالتين حالهـــا
و ليس أيـــضاً قـــوة الايجـــاد   داخلة في الكيف الاستعدادي
واللين منه لا مـــن اللمـــسية   و لا من المخـــتص بالكميـــة
و هو وجودي لدى العـــصابة   كما علي التحقيق في الصلابة

الشرح

(**قوةُ الانفعال**) و القبول كالمراضية و اللين (**و المقاومة**) أعني اللا انفعال كالمصحاحية و عدم قبول المرض أصلاً و الصلابة (**كيفٌ**) استعدادي (**و الاستعدادُ**) الذي هو جنس للكيفية الاستعدادية فقد اختلف فيه الحكماء فيظهر من بعضهم أنه كيف يلزمه اضافة كالعلم الذي هو من الكيفيات النفسانية و يلزمه الاضافة بين موضوعه و متعلقه أعني العالم و المعلوم و كالقدرة و الارادة و من بعض آخر أنه من مقولة المضاف لأنّ الاستعداد إنما يتقول بين المستعدّ و المستعدّ له فهو حينئذٍ (**وصفٌ**) كالفوقية للفوق و التحتية للتحت و الابوة للاب و النبوة للابن (**و سمة**) أي علامة للمتصف به.

ثم اعلم أنهم قد اعتبروا في القوة و اللا قوّة الشدة في الاستعداد نحو الانفعال و الاستعداد الشديد نحو الدفع و عدم الانفعال و اللاقبول (**لا مطلق القوة**) و اللاقوة (**بل كمالها تقوي لاحدي الحالتين حالها و ليس أيضاً قوة الايجاد داخلة في الكيف الاستعدادي**) كالمصارعة وفاقاً للشيخ و خلافاً للمشهور و استدل علي الأوّل بأنّ المصارعة مثلاً يتعلق بعلم هذه الصناعة و قدرة بدنية علي هذا الفعل و هما من الكيفيات النفسانية و صلابة الاعضاء لئلا تتأثر بسرعة و لايمكن عطفها بسهولة و هي من الكيفيات الملموسة فليس هناك شيء يكون من الكيفيات الاستعدادية.

فإن قيل: لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال أو اللاانفعال الشدة خرج عنها اصل القبول الذي نسبته اليهما علي السواء فيكون قسماً ثالثاً، قلنا: اصل القبول يكون من باب الامكان الذاتي لا الاستعدادي لأنّ الاستعداد يعتبر فيه مرتبة من مرتبة القرب و البعد فيكون الشدة اللازمة لهما مستلزمة للرجحان و

بعبارة أُخرى اصل القبول من باب الامكان الذاتي و مراتبه المقتضية لقرب القبول و بعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد لما كان بعض الاستعدادات مرجحاً للانفعال و بعضها مرجحاً للاانفعال و هما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطاً معنوياً لقرب بعضها من أحدهما و بعضها من آخر.

و قال العلامة‏ في *ايضاح المقاصد:*[1] «ان الكيفية الاستعدادية كيفية يترجح بها القابل في أحد جانبي قبوله و لا قبولة و علي هذا يكون اللين و الصلابة من الكيفيات الاستعدادية لا من الكيفيات الملموسة» فلذا قال المصنف‏ (**واللين منه**) أي من الكيف الاستعدادي (**لا من اللمسية و لا من**) الكيفيات (**المختص بالكمية**) اما أنه ليس من الكيفيات الملموسة فلأنها كيفيات في الحسّ و اللين كيفية في الجسم المليّن و اما أنه ليس من المختصّ بالكمية كالاستقامة و الانحناء في الخط فلانه ليس من أشكال الكم المتصل (**و هو**) أي اللين أمرٌ (**وجودي لدى العصابة**) لا أنه عدم الصلابة فهو ضدٌّ لا نقيضها (**كما علي التحقيق في الصلابة**) لأنّها أيضاً من الكيفيات الاستعدادية و أمرٌ وجودي لأنّها استعداد شديد علي الدفع و يمكن أن يتوهم أنها عبارة عن اللاانفعال في مقابل الانفعال فيكون أمراً عدمياً و هو باطل فإنّه كاللا حيّ و اللا جماد علي نحو القضية معدولة المحمول.

---

١. العلامة الحلي؛ *ايضاح المقاصد*؛ ص١٩٥.

الكيفيات المختصة بالكميات

ما اختص بالكمّ من الكيفية　　بالذات من عوارض الكمية
و يعرض الجسم بتلك الواسطة　　و هو لهذا النوع خير ضابطة
و المستدير ثابت محقق　　كالمستقيم عنه لايفترق
و ليس ما بينهما ضدية　　بل متخالفان في النوعية
و الشكل ما احاطت الحدود به　　و هو شكل لدينا فانتبه
بل هو نفس هيئة المقدار　　كيف له بهذا الاعتبار
و منتهى الحدين عند الملتقي　　زاوية و هي علي ما سبقا

الشرح

و هي التي لايكون عروضها بالذات إلا للكم المتصل كالاستقامة للخط و الانحناء للخط و السطح و التعقير و التقتيب للسطح و الشكل و الجسم التعليمي أو الكم المنفصل كالزوجية و الفردية للعدد كما قال (**ما اختصّ بالكم من الكيفية بالذات من عوارض الكمية و يعرض**) الكيف المذكور (**الجسم بتلك الواسطة**) فإنّ الاستقامة مثلاً يعرض الجسم بواسطة الخط و هكذا (**و هو لهذا النوع**) من الكيفيات (**خير ضابطة**) و قاعدة (**و المستدير ثابت محقق**) ولكن اختلفوا فيه أنه من الكيفيات أم من الوضع. فذهب بعضهم إلى الثاني[1] و الاقوى الاول[2] (**كالمستقيم عنه**) أي عن المستدير (**لايفترق**) في ثبوته و عرّف بأنه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين كما عن أرشميدس (**و ليس ما بينهما**) أي بين المستدير و المستقيم (**ضديةٌ**) لأنّ المتضادين لابد و أن يتوارد علي موضوع واحد بعينه و المستقيم و المستدير لايتوارد ان علي موضوع واحد لأنّ موضوع الخط المستدير سطح مستدير و موضوع الخط المستقيم سطح مستو و إذا لم يكن الخط المستقيم و المستدير متضادين لم يكن عارضاً لهما أعني الاستقامة و الاستدارة متضادين (**بل متخالفان في النوعية**) فلانهما لو كانا نوعاً واحداً كان ما يوجد فيهما من التخالف عرضياً غير جزء للذات و لا لازماً له فكان من

---

١. المصدر، ص٢١١.

٢. و ذلك لانا نعقل مفهومي الاستقامة و الاستدارة ولانجد فيها معنى قبول الانقسام و ان كانا كذلك لم يفارق مفهومهما عنه لعروضها للكم (منه رحمه الله) .

الجائز عند العقل أن يزول وصف الاستقامة من الخط المستقيم و يبقي أصل الخط ثم يوصف بالاستدارة لكن ذلك محال لانه بزوال الاستقامة يزول اصل الخط فلايبقـــي محل لعروض الاستدارة عليه مخط المستدير لابد أن يعرض علي خط آخر غير الخـــط الأوّل الذي زال بزوال استقامته و دليله واضح و بذلك يظهر ان الاستقامة للخـــط المستقيم اما فصل له أو لازم للفصل كما ان الانحناء فصل للمـــستدير و المـــنحني أو لازم له فهما مختلفان بحسب النوع و هذا الكلام يجري في غيرهما من السطح المستوي و غيره و السطح المحدب و المقعّر و الأجسام التعليمية و هكذا

(**و الشكل**) على ما قيل في تعريفه (**ما احاطت الحدود به**) احاطةً تامة (**و هو شكل لدينا فانتبه بل هو نفس هيئة المقدار**) أي هيئة تحصل للكمية كشكل الدائرة التي يحيط بها خط واحد و شكل المثلث و المربع و كثير الاضلاع التي يحيط بها حدود و الكرة التي يحيط بها سطح واحد و المخروط و الاسطوانة و المكعب التي تحيط بها ســـطوح فوق الواحد و تلك الهيئة (**كيفٌ لـــه**) أي للمقدار و الكمية (**بهـــذا الاعتبـــار**) أي لا باعتبار التعريف الأوّل و لا بغيره و وجه كونه كيفا للمقدار لصدق حدّ الكيف عليه لانه عرضٌ لايقبل القسمة ذاتاً و لا نسبةً و ليس هو السطح أو الحجم و لا الحـــدود المحيطة به و لا المجموع كما هو واضح.

ثم عرّفﷺ الزاوية بقوله (**و منتهى الحدين عند الملتقي زاوية**) أي هي الهيئة الحاصلة من احاطة حدّين أو حدود متلاقية في حدّ احاطة غير تامة كالزاوية المسطحة الحاصلة من احاطة خطين متلاقيين في نقطة و الزاوية المجسمة الحاصلة مـــن احاطـــة ســـطح المخروط المنتهى إلى نقطة الرأس و زاوية المكعب المحيط بها سطوح ثلاثة (**و هي**) أي الزاوية يكون الكلام فيها (**على ما سبقا**) في الشكل من أنها من مقولة الكيف و ذلك لصدق الكيف عليها.

الملك و الجدة

الملك هيئة لما احيط به		حاصلة من المحيط فانتبه
ينتقل المحيط بانتقاله		به يكون الأين في قباله
و ليس عين نسبة التملك		[بل حاله نسبية كما حكي]
فمنه كالحيوان في اهابة		و منه كالإنسان في ثيابه
و الملك ليس فيه جلّ و علا		مقولة فإنّه لن يعقلا
بل هو عين فعله الاطلاقي		اضافة توصف بالاشراق

الشرح

(**الملك هيئة لما احيط به حاصلة من المحيط فانتبه**) و هذا كما في احاطة الثوب بالبدن أو احاطة اهاب الحيوان علي بدنه (**ينتقل المحيط بانتقاله**) كانتقال الثوب بانتقال البدن (**به**) أي بالقيد الاخير يحترز عن الأين و (**يكون الأين في قبالة**) أي قبال الملك لأنّ الأين هيئة تحصل من كون الشيء في المكان فتلك الهيئة المكانية محيط بالشيء و لاينتقل بانتقاله (**و ليس**) الملك (**عين نسبة التملك**) كما في *التجريد* حيث قال «الملك و هو نسبة التملك»[1] و حكي عن الشيخ أنه قال: «مقولة الملك لم احصلها و تشبه أن تكون عبارة عن النسبة العارضة للشيء بسبب ما يحيط به و ينتقل بانتقاله كالتعمم و التقمص و هذا بخلاف مقولة الأين كاحاطة البيت علي من سكن فيه فإنّه لاينتقل بانتقاله».[2] قال العلامة في *ايضاح المقاصد*[3] بعد نقله لكلام الشيخ «و الاقرب ان مقولة الملك ليس هذا بل ما ذكره شيخنا الأعظم نصير الملة و الدين محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه و هو نسبة الملك إلى الشيء لأنّ هذا معنى كلي مقوم لانواع تندرج تحته و لهذا لما وقع الاشتباه في هذه المقولة وضع الاوائل لها الفاظاً متعددة كالجدة و الملك و له» انتهى كلامه رفع مقامه. و الظاهر ان مراد المحقق الطوسي من التملك هو الملك و المراد من النسبة ليس معناه

---

١. نصيرالدين طوسي؛ *تجريد الاعتقاد*؛ ص١٨۶.

٢. العلامة الحلي؛ *كشف المراد*؛ ص٢٧٧، «المسألة الثامنة في الملك ...».

٣. العلامة الحلي؛ *ايضاح المقاصد*؛ ص١٦٢.

الوضع

الوضـــع هيئـــة بغـــير مـــين | تعـــرض للجـــسم بنـــسبتين
ما بين الأجـــزاء إلى جهاهـــا | لا نسبة الأجـــزاء في ذواهـــا
فمنـــه بـــالطبع و لا بـــالطبع | فعـــلاً و قـــوة بغـــير منـــع
و لـــيس للنقطـــة و المقـــدار | وضع مقولي علـــي المختـــار
و يقبل الشدة و الضعف كما | يجري التضاد فيه عند الحكماء

الشرح

(**الوضع هيئة بغير مين تعرض للجسم بنسبتين**) نسبة تقع بين أجزائه بعضها إلى بعض و نسبة أُخرى تقع بين أجزائه و أشياء آخر غير ذلك الجسم خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فإنّه هيئة للإنسان بحسب انتصابه و هي نسبةٌ فيما بين أجزائه و بحسب كون رأسه من فوق و رجله من تحت و هي نسبة إلى الأُمور الخارجة و لهذا يصير الانتكاس وضعاً آخر و هذه الهيئة تكون (**ما بين الأجزاء**) أي أجزاء تلك الهيئة بالنسبة (**الي جهاتها**) و بعبارة أُخرى ان الهيئة الحادثة التي يكون لأجزائها جهات تكون هي الوضع (**لا**) يكون عبارةً عن (**نسبة الأجزاء في ذواتها**) من غير أن تعتبر الهيئة المذكورة فيه و بالجملة الوضع هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها إلى بعض و بسبب نسبة اجزائه إلى الامور الخارجة عنه لا أنه نفس النسبة الموجودة بين الأجزاء كما يظهر من بعض العبارات و إن كان يمكن ارجاعها إلى ما ذكرنا و ينقسم الوضع علي قمسين: (**فمنه بالطبع**) كما في هيئة استقرار الشجرة علي اصلها و ساقها (و) منه (**لا بالطبع**) فهو محال ساكن البيت من البيت و ينقسم بما يكون (**فعلاً**) بأن يكون ما ينسب إليه الوضع موجوداً بالفعل (**و قوة**) بأن يكون ما ينسب إليه الوضع غير موجود بالفعل (**بغير منع**) من هذا التقسيم (**و ليس للنقطة و المقدار**) أي الوحدة (**وضع مقولي علي المختار**) إذ يعتبر في الوضع المولي أن يكون له أجزاء و النقطة و الوحدة لا جزء لهما نعم يستعمل الوضع بمعنى آخر و هو أن يكون الشيء مشار إليه بالاشارة الحسية و النقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة و للوضع معنى ثالث غير المعنيين الاولين يعبر عنه بجزء المقولة و هي هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزاء

بعضها إلى بعض لكونه جزء من الوضع و بالجملة الوضع يكون لفظاً مشتركا بين ثلاثة معان احدها قبول الاشارة الحسية و الثاني هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها إلى بعض و الثالث المقولة و قد عرفته هنا (**و يقبل الشدة و الضعف**) فهو كالأشد انتصاباً و الأضعف انتصابا (**كما يجري التضاد فيه عند الحكماء**) و هذا كما إذا قام الإنسان علي قدميه فإنّه يضاده فيما إذا كان منتكساً قال العلامة الطباطبائي في *النهاية*[1] و في تصوير غاية الخلاف خفاء فليتأمل.

---

١. المصدر، ص١٣٣.

الشرح

(**الوضع هيئة بغير مين تعرض للجسم بنسبتين**) نسبة تقع بين أجزائه بعضها إلى بعض و نسبة أُخرى تقع بين أجزائه و أشياء آخر غير ذلك الجسم خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فإنّه هيئة للإنسان بحسب انتصابه و هي نسبةٌ فيما بين أجزائه و بحسب كون رأسه من فوق و رجله من تحت و هي نسبة إلى الأُمور الخارجة و لهذا يصير الانتكاس وضعاً آخر و هذه الهيئة تكون (**ما بين الأجزاء**) أي أجزاء تلك الهيئة بالنسبة (**الي جهاتها**) و بعبارة أُخرى ان الهيئة الحادثة التي يكون لأجزائها جهات تكون هي الوضع (**لا**) يكون عبارةً عن (**نسبة الأجزاء في ذواتها**) من غير أن تعتبر الهيئة المذكورة فيه و بالجملة الوضع هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها إلى بعض و بسبب نسبة اجزائه إلى الامور الخارجة عنه لا أنه نفس النسبة الموجودة بين الأجزاء كما يظهر من بعض العبارات و إن كان يمكن ارجاعها إلى ما ذكرنا و ينقسم الوضع علي قمسين: (**فمنه بالطبع**) كما في هيئة استقرار الشجرة علي اصلها و ساقها (و) منه (**لا بالطبع**) فهو محال ساكن البيت من البيت و ينقسم بما يكون (**فعلاً**) بأن يكون ما ينسب إليه الوضع موجوداً بالفعل (**و قوة**) بأن يكون ما ينسب إليه الوضع غير موجود بالفعل (**بغير منع**) من هذا التقسيم (**و ليس للنقطة و المقدار**) أي الوحدة (**وضع مقولي علي المختار**) إذ يعتبر في الوضع المولي أن يكون له أجزاء و النقطة و الوحدة لا جزء لهما نعم يستعمل الوضع بمعنى آخر و هو أن يكون الشيء مشار إليه بالاشارة الحسية و النقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة و للوضع معنى ثالث غير المعنيين الاولين يعبر عنه بجزء المقولة و هي هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزاء

بعضها إلى بعض لكونه جزء من الوضع و بالجملة الوضع يكون لفظاً مشتركا بين ثلاثة معان احدها قبول الاشارة الحسية و الثاني هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها إلى بعض و الثالث المقولة و قد عرفته هنا (**و يقبل الشدة و الضعف**) فهو كالأشد انتصاباً و الأضعف انتصابا (**كما يجري التضاد فيه عند الحكماء**) و هذا كما إذا قام الإنسان علي قدميه فإنّه يضاده فيما إذا كان منتكساً قال العلامة الطباطبائي في *النهاية*[1] و في تصوير غاية الخلاف خفاء فليتأمل.

---

١. المصدر، ص١٣٣.

متى

متى لكـــل كـــائن في ذاتـــه		كون زمـــاني و مـــن حالاتـــه
متاه عـــين كونـــه الزمـــاني		لا نسبة الـــشيء إلى الزمـــان
و هو يعم الكون في الزمان أو		في طرف منه علـــي قـــد رأوا
و منه ما يكـــون كالقطعيـــة		و منـــه الحركـــة التوســـطية
موضوعه الطبيعـــة السيالة		من جوهر أو عرض أو حالـــة

الشرح

اعلم أن الموجودات إما زماني و إما غير زماني؛ أما غير الزماني فلايكون له متى و إنما يكون (**متى لكل كائن في ذاته كون زماني و**) يكون (**من حالاته**) و هيئاته فلذا يقال في تعريفه: هو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة إلى الزمان (**متاه عين كونه الزماني**) فهو أمرٌ واقعي لا اعتباري ولكن قد وقع في بعض العبائر كعبارة *التجريد*[1] بأنه «هو النسبة إلى الزمان أو طرفه» و ذهب المصنف بأنه (**لا**) يكون عبارة عن (**نسبة الشيء إلى الزمان**) و إلا يلزم أن يكون أمراً اعتبارياً مع أنه من المحمولات بالضميمة كما أنه ليس داخلاً في الاضافة لأنّ كل نسبة إلى الشيء لاتوجب أن يعدّ من مقولة الاضافة لأنّ المضاف هو النسبة المتكرّرة و الحاصل ان الشيء إذا لم يكن في زمان ثم وجد في ذلك الزمان يحصل له معنى موجود لم يكن موجوداً قبل هذا الزمان فحصوله في زمان خاص يكون متى ذلك الشيء و اما نفس نسبته إليه مع قطع النظر عن كونه الزماني فلايعدّ متى له (**و هو يعمّ الكون في الزمان أو في طرف منه على قد رأوا**) و الأوّل كوقوع الكسوف في ساعة معينة و الثاني ككون الشيء في حدّ الزمان كما في الوصولات و الاتصالات و يسئل عنها بمتى فيقال متى وصل زيد إلى البلد و متى اتصل هذا الجسم مع ذاك الجسم ثم المتى قد يكون كالأين حقيقي و هو كون الشيء في زمان لايفضل عليه كوقوع الصوم في النهار إذا لا يفضل النهار عن الصوم أو كوقوع الكسوف في ساعة معينة و غير حقيقي و هو بخلافه ككون الكسوف في

---

١. نصيرالدين الطوسى؛ *تجريد الاعتقاد*؛ ص١٨٥.

يوم كذا أو شهر كذا و لايخفى ان الزمان عبارة عن مقدار الحركة من حيث التقدم و التأخر العارضان لها باعتبار آخر كما في التجريد قال الشيخ في *الشفا* «الحركة يلحقها أن ينقسم إلى متقدم و متأخر و المتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة و المتأخر منها ما يكون في المتأخر في المسافة لكن المتقدم من الحركة لايوجد من المتأخر عنها كما يوجد المتقدم و المتأخر من المسافة معا فيكون للمتقدم و المتأخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار ينقسم إلى المتقدم و المتأخر و الزمان هذا المقدار».

(**و منه**) أي من المتى (**ما يكون كالقطعية**) من الحركة و هذا إنما يكون إذا كان الحركة في الزمان علي وجه الانطباق يمعني انطباق الحركة علي الزمان بحيث يكون بإزاء كل جزء مفروض من الحركة جزء مفروض من الزمان فيقع كل جزء منها في جزء من الزمان منطبق علي ذلك الجزء من الزمان علي وجه الانطباق كما في حركة الشيء بين المبدأ و المنتهى (**و منه الحركة التوسطية**) كالصورة الحركة القطعية[1] (**موضوعه**) أي المتى مطلق (**الطبيعة السيالة من جوهر أو عرض أو حالة**) فلايختص

١. قال الشيخ ابوعلي الحركة يطلق علي معنيين احدهما الحركة معني القطع و هو الامر المعقول الممتد من مبدأ المسافة إلى منتهاها و هو بهذا المعني موجود في الذهن لا في الخارج لانه لايوجد إلا بعد انتهاء القطع و مع الانتهاء تبطل الحركة و هي المعني المتصل و وجوده ذهني فان الخيال إذا ارتسم فيه أيضاً حصوله في النكان الذي تحركه اليه فيرتسم بين الشيئين في الخيال المعني المعقول الممتد بين المبدأ و المنتهى و هذا المعني لايتحقق إلا في زمان الثاني الحركة بمعني التوسط و هي كون الجسم متوسطاً بين المبدأ و المنتهى بحيث اي آن يفرض بوجد الجسم فيه بين مبدأ الحركة و منتهاها في حد من حدود المسافة المفروضة بحيث لايوجد الجسم في حد من تلك الحدود زمان منقسماً فلايكون بين الآنيين المحيطين بذلك الان في ذلك الحدّ و الا لكان ذلك المنتهى الحركة إلا وسطا بين المبدأ و المنتهى هذا خلف و الحركة بهذا المعني كالصورة للحركة بالمعنى الأوّل لايوجد في آن و لايتحقق إلا مع الحركة الاولي و لذا قالوا الحركة ما يوجد في زمان فإنهم يشيرون إلى الحركة الاولي لا الثانية و هذه الحركة الثانية واحدة بالشخص لا يوثر في وحدتها كثرة الحدود المفروضة في المسافة و هكذا يجب ان يحقق هذا الموضع (العلامة الحلي؛ *ايضاح المقاصد*؛ ص٢٧٤-٢٧٥) (منه رحمه الله).

الحركة الزمانية بالمقولات الاربع من الكم و الكيف و الأين و الوضع و اما باقي المقولات فلاتقع فيها الحركة و علي ما ذكره المصنف‌﵀ تبعاً لصدر المتألهين من وقوع الحركة في كل شيء من الجواهر و الأعراض لكن ليس المراد منها الحركة في الماهيات إذ ليس واسطة بين الماهيتين مثلا فلا معنى للحركة فيها بل لها معنى آخر.

بحث استطرادي في الحركة الجوهرية

و لما وصل الكلام إلى هذا المقام فلابدّ ان نتعرض للبحث عن الحركة في الجوهر و نذكر فيها ما يبين المراد منها فنقول و علي الله الاستعانة.

اعلم ان المشهور بين القوم عدم الحركة في الجوهر خلافاً للمتأخرين كالعلامة الحلي في *ايضاح المقاصد*[1] و صدر المتألهين و غيره من تابعيه.

و يظهر من كلمات المشائين أنهم حيث ذهبوا إلى إصالة الماهية نفوا وقوع الحركة في الجوهر فلذا قال صدرالمتألهين في *الاسفار*[2] في مقام الردّ عليهم: «و اما الذي يكسر سورة استنكارك و استبعادك حيث تقول: أنه يلزم الانقلاب في الماهيات و الذاتيات، فهو أنك تحققت و اذعنت ما اسلفناه في أنّ الوجود هو الأصل في الموجودية و الوقوع و الماهيات تابعة لانحاء الوجودات و علمت ان أفراد الوجود بعضها اشدّ و بعضها اضعف كما أنّ بعضها أقدم من بعض بالذات لعلت ان الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية أو في الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا في ماهيته» انتهى، و يعلم من ذلك ان الخلاف هنا مبنائي.

في معنى الحركة في المقولة

قال صدرالمتألهين‌﵀ في *شرح الهداية*[3] «ان الحركة في كل مقولة عبارة عن أن يكون

---

١. علامة الحلي؛ *ايضاح المقاصد*؛ ص٣٨٣.

٢. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٤، ص٢٧٥.

٣. صدرالمتاهين؛ *شرح الهداية الاثيرية*؛ ص١١٨، «فصل في الحركة و السكون».

للموضوع في كل آن من آنات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة و هذا لا يتصور في غير القارة من تلك المقولات كمقولة متى و أن يفعل و أن ينفعل و كذا الحال في كل هيئة غير مستقرة من حيث أنه غير مستقرة كالحركة و الزمان إذ لو تحرك شيء في مقولة متى لزم أن يكون له في كل أن يفرض من زمان حركته سنة أو شهر أو غير ذلك فيكون انتقاله من سنة إلى سنة أو شهر إلى شهر دفعيا و علي هذا القياس الباقيتين إذ يؤخذ في مفهومها التدرج و عدم الاستقرار فإنّهما التأثير و التأثر علي لهج التجدد الاتصالي و حكم المسافة من حيث أنه مسافة كذلك فلو تحرك جسم في المسافة من تلك الحيثية يلزم أن يكون انتقاله من فرسخ أو من ميل إلى ميل دفعياً بالبيان المذكور.»

الأين

الأين كون خاص في المكـــان   يعرض للموجود في الأعيـــان
و لـــيس عينـــه في الأعيـــان   فإنّـــه يـــزول و هـــو بـــاق
فمنه نوعي و منـــه جنـــسي   و منه شخصي بغـــير لـــبس
و يجري الاشتداد في انواعـــه   كذلك التضاد مـــن طباعـــه

الشرح

(الأين كون خاص في المكان يعرض للموجود في الأعيان و ليس عينه) أي عين الموجود **(في الأعيان**[1] **فإنّه يزول و هو باق)** و علي ما ذكر فليس هو نفس نسبة الشيء إلى مكانه و الا لكان نوعاً من مقولة المضاف بل أمراً و هيئةً يعرض له الاضافة إلى مكانه[2] و ما يقال بأنه مثل السواد إذ كما ان السواد له ماهية و اضافة المحل عرض لماهيته فكذلك الأين له ماهية و كونه في المكان اضافة عارضة لها ففيه ان الاضافة إلى المكان ليس عارضاً لماهية الأين بل إنما تعرض للجسم بسبب ماهية الأين فاضافة الجسم إلى المكان زائد علي وجوده في نفسه بخلاف اضافة السواد إلى الجسم فإنّه عين وجود السواد في نفسه نعم اضافة الأين إلى الجسم كاضافة السواد إلى الجسم كما أفاده بعض الاعلام[3] في حاشيته علي *الاسفار*.[4]

ثم إنّ الأين علي ثلاثة أقسام: **(فمنه نوعي)** و هو الكون في الهواء أو الماء أو فوق أو تحت **(و منه جنسي)** و هو الكون في المكان **(و منه شخصي)** ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي **(بغير لبس)** و اشكال في هذه الأقسام، و هنا تقسيم آخر له و هو الأين الحقيقي و الأين غير الحقيقي، فالأوّل هو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لايسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز و الثاني كما يقال فلأنّ في

---

١. في *التعليقات*: «علي الاطلاق».

٢. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ص٢١٥.

٣. ملا اسماعيل الاصفهانى.

٤. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٤، ص٢١٥، الحاشية ٢.

البيت فإنّ البيت يسعه و غيره فليس جميع البيت مشغولاً به وحده و أبعد منه كونه في الدار و بعده البلد و هكذا **(و يجري الاشتداد في أنواعه)** لا في اقسامه اما عدم جريانه في الجنس فإنّ كون الشيء في مكانه لايكون اشدّ من كون شيء آخر في مكانه لأنّ مفهوم الحصول في المكان لايقبل الشدة و الضعف بل إنما يقبل الجسمان الأشدّ و الأضعف بحسب طبيعة نوعية لمكانها كالفوق و التحت و اما عدم الاشتداد في الشخص فواضح **(كذلك التضاد من طباعه)** فإنّ الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز و هما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف و لايجتمعان في موضوع واحد في آنٍ واحد و صح تعاقبها عليه فهما متضادان.

في مقولتي الفعل و الانفعال

الفعل كون الجوهر الجسماني مؤثر آناً عقيب آن
و الانفعال حالة التأثر آناً فآناً لا قبول الاثر
و ليس شيء منها ذهنياً بل كان كل منهما عينياً
جعلهما موضوعهما بلا تسلسل كما توهما
الاشتداد قيل فيهما يقع و ليس بالذات ولكن بالتبع
كذلك التضاد فهو للاثر و منه أيضاً فيهما قد اشتهر

الشرح

(**الفعل كون الجوهر الجسماني مؤثر آنا عقيب آن**) كالتسخين مادام يسخن و التبريد مادام يبرّد (**و الانفعال حالة التأثر آناً فآناً**) كالتسخن و التبرد و التسود و بعبارة أُخرى الفعل هو كون الجوهر بحيث يحصل منه الاثر في غيره غير قارّ الذات مادام السلوك في هذا التأثير التجددي و الانفعال هو كون الجوهر بحيث يتأثر من غيره تأثيراً غير قارّ الذات مادام كونه كذلك (**لا قبول الاثر**) فالسخونة من حيث أنها سخونة ليست من مقولة الانفعال بل من مقولة الكيف إذ ليست أمراً متأثراً عن أمر آخر و ان حصلت علي نحو التدريج فتسخن المتسخن مادام يتسخن يكون من مقولة الانفعال و كذا تبرد المتبرد مادام تبرد (**و ليس شيء منها ذهنياً بل كان كل منهما عينياً**) خلافاً للفخر و جمع من المحققين و منهم المحقق الطوسي في التجريد فإنّهم ذهبوا إلى أنّ ثبوتهما في الذهن لا في العين و ليسا أمر من ثبوتيين إذ لو كان التأثير أمراً ثبوتياً لكان من جملة الامور التي لابد لوجودها من مؤثر أيضاً فيكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك التأثير زائداً عليه فنقل الكلام إليه و يفضي إلى التسلسل و هو محال كما في مباحث المشرقية و كذا الكلام في زيادة تأثر المتأثر علي ذات المتأثر و فيه ان بعض الصفات و ان احتاجت إلى مؤثر لكن لايحتاج إلى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها فإنّ الجعل كما لايتخلل بين الذات و الذاتيات فلايتخلل أيضاً بين وجود الملزوم و وجود لازمه فإنّ الجاعل كما لايجعل النار جوهراً بعد جعلها موجودة فكذلك لايجعلها حارّة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها علي وجه التبعية مع أنّ وجود الحرارة غير وجود النارية لأنّ النار جوهر و الحرارة

عرض و إلى ما ذكرنا أشار المصنف بقوله (**جعلهما**) أي التأثير و التأثر التدريجيان (**موضوعهما**) و هو الكيف كالمواد في السود و المتسود و لا دليل علي وجود الشيء أقوى من صدق بمفهومه علي عين خارجي في قضية خارجية فهما من معقولات الثانية دون المقولات الماهوية و إن شئت قلت كما في كلام بعض الاكابر[١] في حاشيته علي *الاسفار* «الفاعل مؤثر في المنفعل بفعله و مؤثر في فعله بذاته لا بفعل آخر» (**بلا تسلسل كما توهما**) أي توهمه الفخر الرازي و جماعة (**الاشتداد قيل فيهما يقع**) فإنّ ما هو الاقرب إلى ما هو الغاية في الاسوداد اشد ما لايكون كذلك (**و ليس بالذات ولكن بالتبع**) إذ الاشتداد المذكور ليس مثل الاشتداد الذي هو الغاية في السواد مثلاً بل الاشتداد فيه إنما هو السلوك إلى ما هو الغاية في السواد و السلوك إليه غير السواد (**كذلك**) يقع فيهما (**التضاد**) فالتبيض ضد التسويد و التسخين ضد التبريد كما ان البياض ضد السواد و السخونة ضد البرودة (**فهو**) أي التضاد (**للأثر و منه أيضاً فيهما قد اشتهر**) إذ التبييض و التسويد أثران للسواد و البياض فيقع التضاد في الفعل و الانفعال لكونهما اثرين لهما فيقع التضاد من الاثر و للاثر.

---

١. الحكيم ملا اسماعيل الاصفهاني (*الاسفار*؛ ج١، ص٢٢٦، الحاشية ١).

الاضافة

تكــرر النــسبة في المــضاف   مقــومٌ لــه بــلا خــلاف
منه حقيقــي هــي الاضــافة   فإنّهــا بــذاهّا مــضافة
و منه ما يوصف بالمــشهوري   كالأب و الابن علي المــشهور
و هو مــن الحقــايق العينيــة   ليس من العــوارض الذهنيــة
لكنــه لا بوجــود مــستقل   و كيف و هو بالقياس قد عقل
و الانعكــاس لازم الاضــافة   و لو بحــرف نــسبة مــضافة
و الطرفــان المتــضايفان   في كــل شــأن متكافئــان
فيالجنس و النوع في الشخصية   كذاك في القــوة و الفعليــة
كذلك العموم و الخــصوص   والحكم في اشباهها منــصوص
و الاتصال في الزمان يجــدي   فيالسبق و اللحوق منه عندي
و ليس للواجــب في صــفاته   مقولة أصــلاً لقــدس ذاتــه
بــل الاضــافيات عنوانيــة   ليست من الأعراض الامكانية

الشرح

قد عرفت ان سبعاً من المقولات أعراضٌ نسبية و هي الاضافة و الأين و المتى و الوضع و الجدة و أن يفعل و أن ينفعل و معنى نسبيتها أنها هيأت قائمة بموضوعاتها من نسب موجودة فيها، لا ان هذه المعقولات عين تلك النسب الوجودية فالمقولة النسبية هي هيئةٌ حاصلة للشيء من نسبة كذا و كذا قائمة به **(تكرّر النسبة في المضاف مقومٌ له، بلا خلاف)** و هذا هو الفرق بين الاضافة و مطلق النسبة لأنّ النسبة في الاضافة متكررة و في غيرها غير متكررة و فيه ان الاضافة ليست نفس تكرر النسبة بل هي هيئةٌ حاصلة منه و إنما عرفه بذلك لا بالحدّ و الرسم لعدم امكان تعريفها كذلك لبساطة المقولة و عدم تركّبها من الجنس و الفصل حتى يؤخذ في حدّها **(منه حقيقي هي الاضافة فإنّها بذاتها مضافة)** فيراد من المضاف الحقيقي عين المعنى المصدري كالابوة و البنوة **(و منه ما يوصف بالمشهوري كالاب و الإبن علي المشهور)** قال في *التجريد* «و ثبوته ذهني و إلا تسلسل»[1] انتهى. و ذلك لأنّ الاضافة الحقيقية كالابوة و البنوة لو كانت أمراً ثابتاً لكان في محل و هو الاب و الابن و حلولها في المحل اضافة بينها و بين المحل مغايرة لها فيها فنقل الكلام إليه و يلزم التسلسل في الامور الموجوده و أورد عليه المصنف؛ بقوله **(و هو من الحقايق العينية ليس من العوارض الذهنية)** كما اختاره المشائون، و الحسّ يزيد ذلك للفرق الواضح بين المضاف و غير المضاف سواء كان في عالم التصور أم لا، فإنّ الأب أبٌ و الإبن

---

۱. نصيرالدين الطوسي؛ *تجريد الاعتقاد*؛ ص۱۷۸.

إبنٌ سواء علم به أحد أم لا و هذا بخلاف ما لو لم نتصوره لم يكن موجوداً و اما نحو وجودها فقد ذكر المصنفﷺ **(لكنه لا بوجودٍ مستقل و كيف و هو بالقياس) إلى شيء** آخر **(قد عُقِل)** كالابوة فإنّها تقاس إلى البنوة و كذا الاخوة و الفوقية و التحتية و ما هذا شأنه فهو أمرٌ غير مستقل فالعقل ينتزع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكررة المتلازمة وصفا ناعتاً لها انتزاعاً من غير ضمّ ضميمةٍ فهي موجودة بوجود موضوعها من دون أن يكون بإزائه وجودٌ منحازٌ مستقل و قال في *الاسفار*[1] بعد كلام له في هذا المعنى «و بالجملة ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مستقل مفرد بل وجوده أن يكون لاحقاً باشياء كونها بحيث لها مقايسة إلى غيرها فوجود اسماء في ذاتها وجود الجواهر و وجودها بحيث إذ قيس إلى الارض عقلت الفوفية وجود الاضافات» انتهى.

(و الانعكاس لازم الاضافة) كما في اضافة الاب إلى الابن و بالعكس و هذه خاصة للمضاف المشهوري فإنّه إذا نسب أحد المضافين المشهوريين إلى الآخر من حيث أنه مضاف وجب أن ينعكس تلك النسبة فينسب إليه الآخر أيضاً فكما يقال «الاب اب الابن» يقال «الابن ابن الاب» و إن اخذ أحدهما من حيث أنه مضاف و نسب إلى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلاً إذا قيل «الاب ابو إنسان» لم يقل «الإنسان إنسان» و اما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس إذ لايقال «الابوة ابوة للبنوة» ثم الانعكاس قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف النسبة كالعظيم و الصغير و قد يفتقر و هذا هو المراد من قولهﷺ **(و لو بحرف نسبة مضافة)** اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا «العبد عبد للمولي و المولي مولي للعبد» أو على اختلافه كقولنا «العالم عالم بالمعلوم و المعلوم معلوم للعالم».

هذا كلّه الكلام في الانعكاس و اما التكافؤ بين المتضايفين فأشار إليه بقوله **(و الطرفان المتضايفان في كل شأن متكافئان)** و هذه خاصّة شاملة للحقيقي و المشهوري و الأصل فيها الحقيقي فإنّ ذات إحدي الاضافتين يجوز أن يكون موجودة بدون

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٤، ص٢٠٤.

ذات الأُخرى كالاب بدون الابن و التكافؤ بحسب كل واحد من الموجودين الذهني و الخارجي فإذا كان أحد المضاقين موجوداً بالفعل فلابدّ و ان الآخر موجوداً بالفعل كما في الاب و الابن الموجودين بالفعل و إذا كان أحدهما بالقوة فلابدّ و أن يكون الآخر أيضاً موجوداً بالقوة كما إذا كان هنا شخصأن يكون رتبة أحدهما التقدم علي الآخر و رتبة الآخر التأخر عنه و التكافؤ قد يكون (**في الجنس**) كما في الابوة المطلقة التي بإزائها البنوة المطلقة (**و النوع**) كما في الابوة النوعية فبإزائها البنوة النوعية (**في الشخصية**) كما إذا حصلت الابوة حتي صارت شخصية صار الجانب الآخر بنوة شخصية فتحصل كل من المتضايفين كتحصل الآخر، إن جنساً فجنسٌ و إن نوعاً فنوعٌ و إن صنفاً فصنفٌ و إن شخصاً فشخصٌ (**كذاك في القوة و الفعلية**) كما عرفت (**كذلك العموم و الخصوص**) فإذا أخذ المضاف علي وجه الاطلاق و العموم من غير اختصاص بمادة معينة لمطلق النصف كان مقابله مطلق النصف و إذا اخذ المضاف علي نحو يختص بمادة معينه كنصف لشيء معين كان مقابله للنصف الآخر من ذلك الشيء (**والحكم في أشباهها**) أي اشباه ما ذكر كاختلاف المتضايفين مثل الابوة و البنوة أو تشاكلهما كالاخوة و الاخوة (**منصوص**) في كلمات الحكماء.

و قد يستشكل في السبق و اللحوق الزماني فإنّ المتقدم و المتأخر بحسب الزمان متضايفان مع أنّ المتقدم الزماني إذا وجد بالفعل لايوجد المتأخر بالفعل و أيضاً انا نعلم ان القيامة ستكون و العلم و المعلوم متضايفان فبينهما إضافة بالفعل مع أنّ القيامة معدومة و العلم بها موجود و أجاب عنه المصنف﷫ بقوله (**و الاتصال في**) أجزاء (**الزمان يجدي في السبق**) أي في سبق بعض أجزاء الزمان (**و اللحوق**) بعض أجزائه الآخر (**منه**) أي من الزمان (**عندي**) فالمتأخر منه موجود بالفعل كالمتقدم فيحصل التكافؤ بالفعلية من جهة اتصال أجزاء الزمان بعضها ببعض بحيث عدا موجودين بالفعل فالجزء اللاحق من حيث اتصاله بالجزء السابق عليه موجود بالفعل بحسب نظر العرف و ان لم يكن موجوداً بحسب الدقة العقلية و اما العلم و المعلوم فهما متكافئان في الذهن لأنّ المراد من المعلوم هو المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض و الاشكال إنما نشأ من الخلط بين المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض.

ثم اعلم ان الاضافة تعرض جميع الموجودات و الممكنات معلول فيعرض علي الواجب تعالي فيقال واجب الوجود علةٌ و الممكنات معلول و علي الجوهر كزيد فيقال أنه أبٌ و علي الكم فيقال هذا الخط أطول من ذاك الخط و علي الكيف فيقال هذا الجسم أسخن من ذاك و علي نفس الاضافة فيقال هذا الجسم أقرب إلى ذاك من الآخر فإنّ أقرب نوع من المضاف فإذا اعتبر عروض الزيادة له التي هي نوع من المضاف أيضاً حصلت له اضافة أُخرى فالاقرب قريب يزيد علي قريب آخر و علي الأين كالاعلى و الاسفل فإنّ العلو نوع من الأين فإذا اعتبرت الزيادة فيه حصل له نوع من الاضافة فالاعلى عال يزيد علي عال آخر.

و علي متى كالأقدم و الأحدث فإنّ القدم نوعٌ من المتى فإذا اعتبرت الزيادة فيه و اخذ أقدم بالنسبة إلى قديم حصل له نوعٌ من المضاف و علي الوضع كالأشدّ انتصاباً فإنّ الانتصاب نوع من الوضع فإذا عرضت له الزيادة فيه حصل له نوع من الاضافة و علي الملك كالأعرى و الأكسى فإنّ المكتسي من الملك فإذا اعتبرت الزيادة فيه حصل له نوع اضافة.

و في الفعل كالأقطع و الأجزم و في الانفعال كالأشدّ تسخنا هذا ما عليه المشهور و اما المصنف فقد أخرج الواجب تعالي عن عروض الاضافة عليه فقال **(و ليس للواجب في صفاته مقولةٌ أصلاً)** حتى مقولة الاضافة **(لقدس ذاته)** عن عروض صفة من الصفات عليه **(بل الاضافيات)** بالاضافة إليه تعالي كالخالقية و الرازقية و أمثالها **(عنوانية)** مفهومية **(ليست من الأعراض الامكانية)** إذا الاضافات فيه تعالي اضافات اشراقية نحمده علي آلائه و اطلب منه المزيد من نعمائه و نسبحه باسمائه.

الالهيات

اثبات واجب الوجود

ماكان موجودا بذاتــه بــلا حيث هو الواجب جلّ و علا
و هــو بذاتــه دليــل ذاتــه اصدق شــاهد علــي اثباتــه
يقتضي بهذا كل حدس صائب لو لم يكن مطــابق للواجــب
لكــان امــا هــو لامتناعــه و هو خلاف مقتضى طباعــه
او هو لافتقــاره إلى الــسبب و الفرض فرديته لمــا وجــب
فالنظر الصحيح في الوجــوب يفضي إلى حقيقــة المطلــوب
و للوجــــود تــــارة نفــــسيه من حيث الاستقلال في الهوية
و تارة حيثية الــربط فقــط و امتنع الربط و لا نفسي قط
لا للزوم الدور و التسلــسل بل للــزوم الخلــف بالتأمــل
إذ ما فرضناه مــن الربطيــة حيثيــة الــذات فــلا عليــة

الشرح

(ماكان موجودا بذاته بلاحيث) تقييدي كما في موجودية الماهيات الامكانية و لا تعليلي كما في موجودية الوجودات الخاصة الامكانية **(هو الواجب جلّ و علا)** ثم اعلم أن الدلائل علي اثبات الواجب تعالي كثيرة و الطرق إليه تعالي مجده بعدد أنفاس الخلائق و أسدّ البراهين و أشرفها إليه هو الذي لايكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود و هو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالي عليه ثم يستشهدون بذاته علي صفاته و بصفاته علي أفعاله واحداً بعد واحد[1] و برهان الصديقين علي مسلك صدرالمتألهين يبتني علي إصالة الوجود و بالنظر إلى اصل حقيقته يعلم أنه واجب الوجود و اما الامكان و الحاجة و المعلولية و غير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي بل لأجل نقائص و أعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثم قرّرﷺ البرهان المذكور علي الوجه التالي فقال ما هذا لفظه: «ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال و النقص و الشدة و الضعف أو بامور زائدة كما في أفراد ماهية نوعية و غاية كمالها ما لا أتمّ منه و هو الذي لايكون متعلقاً بغيره و لا يتصور ما هو أتمّ منه إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقرٌ الى تمامه و قد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص و الفعل قبل القوة و الوجود قبل العدم و بين ايضا ان تمام الشيء هو الشيء و ما يفعل عليه فاذن الوجود اما ستغن عن غيره و اما مفتقر لذاته إلى غيره و الأوّل هو واجب

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٦، ص١٣- ١٤.

الوجود و هو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه و لايشد به عدم و لانقص و الثاني هو ما سواه من أفعال و آثاره و لا قوام لما سواه إلا به لما مرّ ان حقيقة الوجود لا نقص لها و إنما يلحقه النقص لاجب المعلولية و ذلك لأنّ المعلول لايمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلة فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهر يوجده و يحصله كما يقتضيه لايتصور أن يكون له نحو من القصور لأنّ حقيقة الوجود كما علت بسيطة لاحدّ لها و لا تعين إلا محض الفعلية و الحصول و إلا لكان فيه تركيب اوله ماهية غير الموجودية و قد مر أيضاً ان الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً و كان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله فاذن قد ثبت و اتضح ان الوجود اما تام الحقيقة واجب الهوية و اما مفتقر بالذات إليه متعلق الجوهر به علي أيّ القسمين يثبت و يتبين ان وجود واجب الوجود غنيّ الهوية عما سواه و هذا هو ما اردناه و قررّه الحكيم السبزواري﷿ بأنّ حقيقة الوجود اما واجبة و اما تستلزمها فاذن الواجب بالذات موجود و هو المطلوب»[1] و قررّه العلامة الطباطبائي في حاشيته علي *الاسفار* بأنّ «الواقعية التي ندفع بها السفسطة و نجد كل ذي شعور مضطر إلى اثباتها و هي لاتقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذٍ كل واقعية باطلة واقعاً (أي الواقعية ثابتة) و كذا السوفسطي لو رأي الأشياء موهومة واقعاً أو شكّ في واقعيتها فعنده الأشياء موهومة واقعاً و الواقعية مشكوكة واقعاً (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة) و إذ كانت اصل الواقعية لاتقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات و الأشياء التي لها واقعية مفتقرة إليها في واقعيتها قائمة الوجود بها و من هنا يظهر للمتأمل ان اصل ان وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان و البراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة»[2] انتهى كلامه زاد الله في علوّ مقامه

---

١. المصدر، ج۶، ص ١۴.

٢. المصدر.

و خلاصة هذا البرهان هي أنّ كل الواقعية حيث لاتقبل الانكار فلابدّ و أن يكون هناك موجود واجب الوجود بالذات ترجع جميع الموجودات المفتقرة إليه و مراده من الواقعية هنا هو الوجود الذي هو حقيقة عينية واحدة بسيطة لا معناها الاعم حتى يشمل هذا البرهان القول بإصالة الماهية فإنّه جعل الواقعية تفسير الكلام صدرالمتألهين و إنما عبر بالواقعية في مقابل السفسطة.

و قرّره المصنف هنا ببيان آخر لم يسبقه إليه أحد من الحكماء فقال (**و هو بذاته دليل ذاته اصدق شاهد علي اثباته**) كما ورد في دعاء الصباح «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» (**يقتضي بهذا كل حدس صائب لو لم يكن مطابق**) و مصداق واقعي (**للواجب لكان اما هو لامتناعه**) الذاتي (**و هو خلاف مقتضى طباعه**) أي طبيعة الواجب (**أو هو لافتقاره إلى السبب و الفرض فرديته لما وجب**) و من المعلوم ان الواجب تعالي لايفتقر إلى السبب و العلة و حيث لم‌يبين هذا البرهان علي ما هو حقه و لم يصل أحد إلى مر ماه و مقصده فلابدّ ان بينه كل التبيين فنقول و بالله التوفيق.

اعلم ان صدرالمتألهين كما عرفت سابقاً جعل برهان الصديقين مبتنياً علي إصالة الوجود و حيث ان الوجود الفقري مفتقر إلى صرف الوجود فلابدّ و أن يكون وجود الواجب بالذات غني بالذات غير مفتقر إلى غيره و سائر التقريرات لبرهان الصديقين ترجع إليه أيضاً ولكن المصنف لم يجعل برهانه مبنياً علي إصالة الوجود بل جعله مبتنياً علي النظر في نفس وجوب الوجود كما يظهر من قول الامام في دعاء الصباح يا من دل علي ذاته بذاته أو كما قال الشاعر بالفارسية:

آفتاب آمد دليل آفتاب   چون دليلت بايد از وى بر متاب[1]

و توضيحه ان واجب الوجود إن كان موجوداً فهو المطلوب و إن لم يكن موجوداً فعدم وجوده لابد و أن يكون ناشئاً من امتناعه الذاتي أو الغيري و حيث لايكون ممتنعاً كذلك فهو ممكن الوجود و امكان وجوده ملازم للوجود في الخارج لانه واجب الوجود و هذا هو الفرق بين الواجب الوجود و الممكن الوجود إذ

---

١. مولوي؛ مثنوي معنوي؛ دفتر اول، «بودن پادشاه آن طبيب را ...».

امكان الأوّل ملازم للوجود دون الثاني و الدليل علي عدم امتناع الأوّل و امكانه واضح و ذلك لانه لو كان ممتنعاً لكان امتناعه اما ذاتاً كامتناع اجتماع الضدين أو النقيضين و هذا باطل جداً أو غيراً ناشئاً عن عدم وجود علته و هو لايحتاج إلى العلة و هذا هو المراد من قوله ﷺ (**فالنظر الصحيح في الوجوب**) أي لا في الوجود (**يفضي إلى حقيقة المطلوب**) و هو وجود الواجب تعالي شأنه في الخارج و علي هذا فنفس تصوره في الذهن بأنه ممكن الوجود يلازم الحكم بوجوده في الخارج من دون أن يحتاج إلى واسطة في الاثبات فيصح أن يقال ان الواجب تعالي ممكن الوجود في الخارج و كل واجب يكون ممكن الوجود في الخارج فهو موجود في الخارج و إلا لم يكن واجباً فهو بذاته دليل ذاته و الحاصل ان الواجب تعالي يدور امره بين الوجود و الامتناع و حيث لا مجال للثاني فيه فلابدّ من الحكم فيه بالاول.

و قد ظفرت علي كلام للمصنف في حاشيته علي *الكفاية*[1] في تعليقته علي قول المحقق الخراساني بأنّ المراد من الآله و في قولنا «لا إله إلا الله» واجب الوجود فإنّه قال كما ان هذه الملازمة تثبت الفعلية لو قدر الخبر ممكناً إذ ما لا يمتنع أن يكون فردا للواجب بالذات يجب وجوده حيث لا جهة امتناعية فلايقاس بغيره حيث لا يلازم الامكان فعلية الوجود بل يجتمع مع عدمه لعدم العلة بل مع امتناعه فعلا للامتناع الوقوعي الجامع مع الامكان الذاتي».[2]

و قد أورد بعض الاعلام في تعليقاته الشريفة علي المتن[3] ايرادات و شبهات؛ منها: مطابق في وجوبه الذاتي فهو اما لامتناعه لذاته و الحال ان الامتناع خلاف مقتضى طبيعة شريك الباري الذي هو مشترك مع الباري في الوجوب الذاتي و اما لافتقاره إلى السبب الذي ليس إلا الامكان الذاتي الذي يكون مناطاً للافتقار أو الامكان بمعنى الفقر الذي عين الافتقار و كلاهما خلاف فرديته لشريك الباري في

---

١. محمدحسين الغروى الاصفهانى؛ *نهاية الدراية*؛ ج٢، ص٤٤١.

٢. المصدر، ج١، ص٦٢٨.

٣. مهدي الحائري؛ *التعليقات علي تحفة الحكيم*؛ ص٢٠٧.

الوجوب الذاتي.

و منها ما ذكره بقوله: مضافاً إلى أنّ هذا الدليل قد افترض فردية واجب الوجود في العين قبل اثبات وجوده و الفردية لا معنى لها الا الوجود العيني و هذه مصادرة بالمطلوب.

و منها ما أفاده‌ﷺ بقوله: علي أنّ هذه القضايا كقولنا «واجب الوجود موجود و شريك الباري ممتنع» من القضايا اللابتية التي تؤخذ اداة الشرط في عقدها الوصفي فلاتكون من الحمليات و لا من الشرطيات التي تؤخذ اداة الشرط في النسبة بين المقدم و التالي فاذن كان مفاد تلك اللابتيات أنه كلما وجد شيء في الخارج بالامكان العام أو بالفعل و صدق عليه أنه واجب الوجود فهو متصف بالموجودية بالضرورة الذاتية كما أنه إذا فرض بالفرض المحال وجود شيء يصدق عليه أنه شريك الباري فهو موجود بالامتناع و معلوم أنه إذا كان فردية واجب الوجود في الخارج بالشرط و الفرض الذي بمعنى اللابتية في الثبوت فكيف يمكن اثبات واجب الوجود بالثبوت القطعي البتي فإنّ النتيجة تابعة لاخسّ المقدمتين فافهم و تأمّل.

و يرد علي الأوّل اولا ان شريك الباري ممتنع الوجود و هذا بخلاف الواجب تعالي فإنّه ليس بممتنع بل ممكن و امكانية ملازم لوجوده و إلا يصير ممتنعاً و هو ما يحكم العقل بخلافه و ثانياً ان استلزام امكان واجب الوجود لوجوده إنما يكون لأجل كونه واجباً و إلا يصير الواجب ممتنعاً و هو مما يحكم العقل بخلافه و اما القول باستلزام امكان شريك الباري تعالي لوجوده فهو مما يحكم العقل بفساده إذ امكان وجود الشريك له تعالي غير ثابت إلا إذا احرز أنه واجب الوجود فعلى هذا يتوقف امكانه علي كونه من مصاديق واجب الوجود و كونه من مصاديق واجب الوجود يتوقف علي امكانه و هذا دور صريح و هذا بخلاف الأوّل فإنّه يكفي في وجوده نفس امكانه لانه واجب الوجود و سائر الممكنات ليست كذلك إذ امكانها غير ملازمة لوجودها و كون شريك الباري واجب الوجود فهو أوّل الاكلام فتأمل فإنّه لايخلو عن دقة و علي الثاني فلأنّ المقصود من البرهان هو اثبات وجود الواجب

بمجرد امكانه و هذا من خصائص الامكان في واجب الوجود و مقصود المصنف من قوله و الفرض فرديته لما وجب ذلك لا ما تخليه في *التعليقات* إذ ليس معنى فرض الفردية الوجود العيني لأنّ فرض الفردية غير الفردية في العين و علي الثالث أنه ليس مقصود المصنف‌ﷺ فردية واجب الوجود في الخارج بالشرط و الفرض حتي يكون من مصاديق اللابتية في الثبوت و لم يمكن اثباته في الخارج بالثبوت القطعي و البتي بل مقصوده اثبات الملازمة القطعية بين الوجود و عدم الامتناع الذاتي و الغيري.

إن قلت كيف يمكن وجود الملازمة بين عدم الامتناع و الامكان و الوجود، قلت:الملازمة بين الامكان و الواجب ظاهرة إذ لو لم يكن ثابتاً لكان ممتنعاً نعم الامكان الخاص لايلازم الوجود.

و لايخفى أنّ البرهان الوجودي و هو الذي يكون النظر فيه إلى حقيقة الوجود يرجع إلى البرهان الوجوبي فإنّ النظر إلى حقيقة الوجود هو النظر إلى واجب الوجود و صرف الوجود فالنظر إليه بما أنه وجود واجب صرف لا يشوبه امكان و فقر يكفي في كونه موجوداً إذ الامكان و الفقر و النقص امور عدمية ليست لها حظ من الوجود فالنظر في الوجود يكون راجعاً إلى النظر في الوجوب ايضاً.

ثم إنّ هنا برهانا ربما يسمّي برهان الامكان اقامه الفارابي و قرّره صدرالمتألهين[1] و لايحتاج إلى سبق ابطال التسلسل و حاصله ان الممكن سواء كان واحداً أو متعدداً مترتباً أو متكافئاً لايقتضي وجوب الوجود فلابدّ في وجود الممكن المترتب علي وجوبه من موجود واجب الذات و الظاهر ان المراد من الوجود المترتب علي الوجوب هو قاعدة الشيء ما لميجب لم يوجد و لعل صدرالمتألهين اخذ برهانه من هذا البرهان بتبديل الامكان الماهوي بالفقر الوجودي.

و من البراهين برهان للشيخ نسبه إلى الصديقين و هو أنه لا ريب ان هناك موجوداً ما فإن كان هو أو شيء منه واجباً فهو المطلوب و ان لميكن واجباً بالذات

۱. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج٦، ص٣٦- ٣٠.

و هو موجود فهو ممكن بالذات بالضرورة فرجح وجوده علي عدمه بامر خارج من ذاته و هو العلة و إلا كان مرجحاً بنفسه فكان واجباً بالذات و قد فرض ممكناً هذا خلف و علته اما ممكنة مثله أو واجبة بالذات و علي الثاني يثبت المطلوب و علي الأوّل ينقل الكلام إلى علته و هلمّ جرا فاما أن يدور أو يتسلسل و هما محالان أو ينتهي إلى علة غير معلولة هي الواجب بالذات و هو المطلوب.

ثم إنّ المصنف بعد ما فرغ عن بيان برهان الصديقين بحسب تقرير ما شرع في برهان اخر فقال (**و للوجود تارة نفسيه من حيث الاستقلال في الهوية**) أي الوجود (**و تارة حيثية الربط فقط**) و النسبة إلى الغير كالمعني الحرفي (**و امتنع الربط و لا نفسي قط**) و جميع الموجودات الامكانية الفقرية في قابل ذاته القدسية روابط ليس لها نفسية و لا شأن لها إلا الاضافة إلى الغير و التدلي إلى ما يضاف إليه و الاضافة هنا اشراقيه تكون الاضافة فيها عين المضاف و من المعلوم أنه لو لم يكن هنا وجود نفسي يلزم أن يصير الوجود الربطي و الفقري وجودا نفسياً و هذا هو الخلف و انت كما تري ان هذا البرهان لايحتاج إلى ابطال الدور و التسلسل لأنّ الدور و التسلسل إنما يكونان فيما إذا كان هناك علية و معلولية علي ما هو الموجود قبله إلى غير النهاية و هنا ليس كذلك لأنّ الوجودات إذا كانت وجودات فقرية ربطية لايتوقف كل واحد منها علي الآخر إذ التوقف فرع الاستقلال إذ لايعقل علية و معلولية بين واحد منها و بين الآخر طولاً و عرضاً حتي يعقل الدور و التسلسل و إلى ما ذكرنا أشار بقوله (**لا للزوم الدور و التسلسل بل للزوم الخلف بالتأمل**) كما عرفت (**إذ ما فرضناه من الربطية حيثية الذات فلا علية**) بين الطرفين.

توحيده تعالي من حيث وجود الوجود

ما لم يكن وجود ذات الواجب ‌ ‌ صرفاً و محضاً لم يكن بواجب
إذ كل محدود بحدّ قـد غـدا ‌ ‌ مفتقراً و الخلف منه قد بـدا
و ليس صرف الشيء إلا واحداً ‌ ‌ إذ لم‌يكن لـه بوجـه فاقـداً
فهو لقـدس ذاتـه و عزّتـه ‌ ‌ صرف وجوده دليل وحدتـه
و منه يستبين دفع ما اشـتهر ‌ ‌ عن ابن كمونة و الحق ظهـر

الشرح

و أنه لا شريك و دفع شبهة ابن كمونة و قال (مالم يكن وجود ذات الواجب صرفاً و محضاً لم يكن بواجب إذ كل محدود بحد قد غدا مفتقراً و الخلف منه قد بدا و ليس صرف الشيء إلا واحداً إذ لم‌يكن له بوجه فاقداً) هذا البرهان يتشكل من مقدمتين احديهما و هي الصغرى ان الواجب تعالي وجود صرف و ثانيتهما و هي الكبرى ان كل ما هو صرف فلايقبل التكرر و التكثر فينتج ان الواجب واحد لايمكن تعدده، اما الصغرى فقد استدل عليه المصنف بأنّ كل موجود محدود مفتقر و الافتقار ينافي الوجوب فلابدّ و أن يكون صرف الوجود غيرمحدود و اما الكبرى و هي كون صرف الشيء واحداً لانه تمام حقيقة الوجود و هو مقابل العدم إذ لو صدق علي شيء آخر لكان ذلك الشيء أيضاً من سنخ الوجود فيلزم ان لايكون ذلك الفرد حقيقة الوجود الحاوية بجميع الكمالات هذا خلف (فهو لقدس ذاته و عزّته صرف وجوده دليل وحدته) كما عرفت توضيحه في بيان الكبرى المتقدمة (و منه) أي من أنه صرف الوجود (يستبين دفع ما اشتهر عن ابن كمونة و الحق ظهر) قال في *الاسفار*: «إنّ أوّل من ذكرها الشيخ الاشراق في *المطارحات* [تلميحا] ثم ذكرها ابن كمونة و هو من شرّاح كلامه في بعض مصنفاته و اشتهرت باسمه»[1] و اما الشبهة فهي أنه لم لايجوز أن يكون هناك ماهيتان بسيطتان مجهولتا الكنه متباينتان بتمام الذات و يكون قول الموجود عليها قولا عرضيا و أجاب عنه المصنف هنا بأنّ الواجب تعالي لابد و أن يكون

---

١. المصدر، ج۶، ص۶۳.

وجوداً صرفاً لا يشوبه شيء آخر فلو كان له شريك ـــ تعالي عن ذلك ـــ يخرج عــن الصرافة و يتركب من الوجدان و الفقدان و مما به الاشتراك و ما به الامتياز فلايكــون الواجب واجد الجميع الكمالات و لعل هذا هو مراد الشيخ في *التعليقــات*: «وجـــود الواجب عين هويته فكونه موجوداً عين كونه هو فلايوجد وجـــود الواجـــب لذاتـــه لغيره»[1] انتهى و الظاهر ان مراده من ان وجود الواجب عين هويته هو ان هويته تنشئ من وجوده الخاص لا أنها أمر زائد عليه فهو صرف الوجود فلايثبت لغيره و إلا فيخرج عن الصرافة ثم إنّ هذه الشبهة لاتجري علي القول بإصـــالة الوجـــود لأنّ الوجـــود و الوجوب المشتركين بين الواجبين يكونان ذاتيين لهما لاعرضيين و من الواضح أنهما لـــو كانا موجودين حينئذٍ يلزم التركيب فيهما و اما علي القول بإصالة الماهية و علي إصالة الوجود علي مذهب المشائين فحيث يكون قول الوجود و الوجوب عليهمـــا عرضـــياً فلايلزم التركيب المذكور و اجيب عن الشبهة أيضاً بأنّ هذه الشبهة مبتنية علي انتـــزاع مفهوم واحد عن مصاديق كثيرة متباينة بما هي كثيرة متباينة و هو محال و أجاب عنـــها صدرالمتألهين علي ما لخصه بعض الاكابر، بقوله[2] «ان مفهوم واجب الوجود لايخلو اما أن يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجية عنـــها آية حيثية كانت أو مع اعتبار تلك الحيثية و كلا الشقين مستحيلان اما الثاني فلأنّ كل ما لم‌يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود و الوجوب و الفعلية و التمام فهو ممكـــن في حدّ ذاته ناقص في حريم نفسه و اما الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد و مطـــابق صدقه بالذات و بالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى و بحسب التعبير عنه به مـــع قطـــع النظر عن اية حيثية و اية جهة أُخرى كانت لايمكن أن يكون حقائق مختلفة الـــذوات متباينة المعاني في ذاتي أصلاً.» ـ

---

١. نقله صدرالمتالهين فى *الاسفار* (ج۶، ۶۲)؛ اما في *التعليقات* (ص١٨۴) فهكذا: «إن كان واجب الوجود اثنين، فكل واحد منهما إما أن يكون وجوب الوجود و هويته شيئا واحدا، فيكون كل ما هو واجب الوجود هو بعينه ...».

٢. محمدتقى الآملي؛ *درر الفوائد*؛ ص٤٤٢.

توحيده تعالي من حيث الصانعية

وجوبـــه لذاتـــه القدســـية　　بعين الاســـتقلال و النفـــسية
و ما ســـواه ممكـــن تعلقـــي　　و محض ربط بالوجود المطلـــق
فمبـــــدأ الممكـــــن بـــــلا　　توقف علي اســـتحالة الخـــلا
و الربط في مرحلة الـــشهود　　عين ظهور واجـــب الوجـــود
و لايعـــدّ في قبـــال الظـــاهر　　ظهوره فضلاً عـــن المظـــاهر
كما عن عين أهـــل المعرفـــة　　بينونـــة مـــضافة إلى الـــصفة
لا أنهـــا بينونـــة بالعزلـــه　　كما بـــه نـــص امـــام الملـــة
فالحق موجود علـــي الحقيقـــة　　لا غـــيره في هـــذه الطريقـــة
و فعله و هـــو تجلـــي نـــوره　　تـــشان الظـــاهر في ظهـــوره
لا أنـــه تـــشأن الـــذات بمـــا　　يقابل الوجود عند الحكمـــاء
و هـــذه حقيقـــة التوحيـــد　　قرة عـــين العـــارف الوحيـــد

الشرح

و هذا هو المراد من التوحيد الذاتي في الربوبية و أنه لا رب سواه و استدل المصنف علي توحيده من حيث الصانعية بقوله (وجوبه لذاته القدسية بعين الاستقلال و النفسية و ما سواه ممكن تعلقي و محض ربط بالوجود المطلق ثم إنّ البحث عن التوحيد بحسب الصانعية إنمايكون بعد اثبات أنه لا شريك له) فيبحث حينئذٍ عن أنه إذا لم يكن له شريك في وجوب الوجود هل يمكن أن يكون له شريك في الصانعية و الخلق قال بعض الاكابر[1] قدس الله نفسه الزكية في توضيح هذا البرهان علي أنّه لا شريك له في الصانعية في تعليقته الشريفة علي شرح *المنظومة* ما هذا لفظه بأدنى تغيير ان في التوحيد الخاصي مسالك متعدده الاولي مسلك من يقول بوحدة الوجود و الموجود جميعاً الثانية مسلك من يقول بوحدة الوجود و كثرة الموجود الثالثة مسلك من يقول بوحدة الوجود و الموجود في عين كثرتهما و هو ما سلكه صدرالمتألهين و علي كل تقدير المراد بالوجود الحقيقي هو الذي له النفسيات الثلاث الأوّل ما هو موجود في نفسه لا كالوجود الرابطي و المعنى الحرفي حيث أنه وجود لا في نفسه الثاني ما هو موجود لنفسه لا كالوجود الرابطي الذي هو وجود العرض حيث أنه و إن كان موجودا في نفسه لكنه يكون لغيره حيث أنه نعت للموضوع الثالث ما هو موجود بنفسه لا كالوجود الجوهر فإنّه و إن كان في نفسه لنفسه لكنه لايكون بنفسه بل بسبب جاعله و قيومه فالحق جل شأنه هو الذي وجوده في نفسه لنفسه

---

١. محمدتقي الآملي.

بنفسه فهو الموجود بذاته و اما وجود الممكنات فهو عارية و وديعة لماهياتها لانه ليس نفس ماهياتها و لا جزءً منها (و لابد يوما ان ترد الودائع) و نفس وجوداتها بالنظر إلى الجاعل الحق القيوم لها كلها روابط محضة و فقراء ؟ لا نفسية لها أصلاً و بالنظر إلى ماهياتها نسبتها بالامكان فلا موجود و لا وجود حقيقي سواه (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) و إنما تقرر كل شيء و تحققه به تعالي فكل شيء شيئية بالنظر إليه سبحانه و اما بالنسبة إلى نفسه فليس في الوجود ما هو شيء بالنظر إلى ذاته إلا هو انتهى كلامه رفع مقامه فحينئذٍ فلابدّ ان نقول بأنّ جميع ما سوى الله مرتبط بالوجود المطلق و هذا الاستدلال ناظر إلى الموجودات الامكانية موجودات ربطية تعلقية و الموجودات التعلقية الربطية لاتكون علة لشيء آخر لأنّ العلية إنما تتحقق في الوجود المستقل (فمبدأ الممكن بلا توقف علي استحالة الخلأ) علي ما قيل و توضيح ذلك انا لو فرضنا عالما آخر جسمانيا هذا العالم لكان شكله الطبيعي هو الكرة و الكرتان إذا لم تكن احديهما محيطة بالأخرى لزم الخلا فيما بينهما لأنّ تماس الكرتين بالنقطة و الخلا مستحيل فقد و العالم مستحيل و فيه أنه لا دليل علي استحالة الخلا كل ثبت عند المتأخرين من علماء الطبيعة عدمها.

ثم أشار إلى برهان آخر يبتني علي أنّ الموجودات الامكانية الربطية ظهورات للحق فقال (**و الربط**[1] **في مرحلة الشهود**) أي العالم (**عين ظهور واجب الوجود**) و تجلياته لأنّ فعله تعالي عبارة عن تجلي صفاته في مجاليها و ظهور اسمائه في مظاهرها و هذه المجالي و الظاهر هي المسماة بالاعيان الثابتة عند قوم و بالماهيات عند قوم آخر و ليست هي مجعولة كما علمت و قد قيل الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود[2] و ذلك لأنّ الحق له الوجود كلّه و له الكمال الأتمّ و الجلال إلا رفع ما من كمال وجودي إلا و يوجد فيه اصله و مبدئه و غايته و ليس نعت من النعوت الكمالية خارجاً عنه و إلا لكان في الواجب الوجود جهة امكانية و هو ينافي احديته و

---

١. أي ربط الحادث بالقديم (منه رحمه الله).

2. داوود قيصري؛ شرح *فصوص الحكم*؛ ص١٦٢. أيضاً صدرالمتألهين؛ *مفاتيح الغيب*؛ ص٣٣٥.

بساطته فكل بسيط الحقيقة لابد و أن يكون كل الموجودات علي ترتيب و نظام سيي و مسيي آت من الأشرف فالأشرف و إلى الأخس فالأخس حتى لاينثلم وحدته فالايجاد إفاضة الحق وجوده علي الأعيان و وجوده ليس سوى ذاته و ذلك لأنّ الأعيان ليست لها إلا المظهرية فقط فهي مرآة لوجود الحق و ما يظهر في المرآة الا عين وجود المرئي و صورته فالموجودات المسمي بالمحدثات صور تفاصيل الحق[1] (**و لا يعدّ في قبال الظاهر ظهوره**) بل ظهوره عين الظاهر (**فضلاً عن المظاهر**) فإنّها أيضاً عين الظاهر أي عين (**كما عن عين أهل المعرفة بينونة مضافة إلى الصفة لا أنها بينونة بالعزلة كما به نصّ إمام الملة**) كما في *نهج البلاغة* و سيأتي توضيح ذلك في كلام بعض الاجلة من العرفاء الشامخين.

(**فالحق موجود علي الحقيقة لا غيره في هذه الطريقة و فعله و هو تجلي نوره تشان الظاهر**) و هو تجليات نوره (**في ظهوره**) إزلاً و ابداً كما في قوله تعالي «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»[2] و لاتكرار في التجلي و الذات الاحدية مع صفة معينة من صفاته أو باعتبار تجل خاص من تجلياته الذاتية أو الأفعالية تسمي باسم من الاسماء و هذه الاسماء هي اسماء الاسماء لا نفس الاسماء و من هنا يعلم المراد بكون الاسم عين المسمي و هذا الاسماء هي مفاتيح الغيب ثم إنّ هذه التشئونات و الأفعال موجودة في علم الله بوجوده تعالي قبل وجودها في الأعيان ولكن يظهر من بعض كلمات العرفاء ان ثبوتها منفكة عن الوجود و أورد عليه المصنف‌ﷺ بقوله (**لا أنه تشأن الذات بما يقابل الوجود**) أي وجود الواجب عنه (**عند الحكماء**) لأنّ تجلي نوره عندهم هو عين تشأن الظاهر في ظهوره لا غيره هذا بحسب ما فهمناه من كلام المصنف (**و هذه**) الطريقة (**حقيقة التوحيد**) من حيث الصانعية (**قرة عين العارف الوحيد**) إذ لا مؤثر في الوجود إلا هو

---

١. صدر المتألهين؛ *مفاتيح الغيب*؛ ص٢٣٥.

٢. الرحمن: ٢٩.

تنبيه

ذكر الشيخ الجامي في *نقد النصوص* «ان المراد من الشؤونات الذاتية هــو اعتبــارات الواحدية المندرجة في المرتبة الاولي و تظهر في المرتبة الثانية و ما تحتها بصور حقــائق متنوعه فاعتبارات الواحديه بما أنها مندرجة و مندمجة في المرتبة الاولي شئون ذاتية و بما أنها تفصيل في المرتبة الثانية تكون صور التلك الشئون و قد تسمي تلــك الــشئون بالحروف العاليات و الحروف الاصلية.»

و هنا كلام للعارف الرباني الشيخ محمدرضا الاصفهاني القمشهاي‌ﷺ ما خلاصــته:[1] «ان النور الذاتي مظهر للوجود المطلق المترة من الاطلاق و التقييــد و التــشبيه و التتريــه باعتبار غيب الهوية المتشخصة به بذاتها الذي هو الكتر المخفي و ذلك النــور هــو عــين المفيض لأنّ الفيض ليس إلا تجلي المفيض و تجليه يتترله لا بالتجافي عن مقامه الــشامخ في المقام الثاني و وقوعه فيه بحيث لا تباين المفيض إلا بالبينونة الوصفية لا العزلية و البينونة من العزلية التي يفهمها العوام تلقيا عن آبائهم و مقديهم لأنّ الفيض الذي هو فــائض عــن المفيض هو رابط محض بالنسبة إليه لاحكم له علي حياله بل ان حكم علي مفيضه يكــون محكوماً بهذا الحكم بتبعه بخلاف البينونة العزليه لأنّ المتباينين موجودان بوجودين مستقلين لايصلح في الواقع أن يكون أحدهما مفيضا و الآخر فيضا و ذلك النور يتعين بتعينات شتي و تجد ذوات مختلفة متكثرة بحيث يكون متحداً معها» انتهى كلامه زيد في علو مقامه.

و مراد العرفاء من وحدة الوجود ذلك و قال الشيخ محيي الدين بــن العــربي في *الفتوحات*[2] كما في *الاســفار*[3] «فهو عين كل شيء في الظهور و ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه و تعالي بل هو هو و الأشياء اشياء» انتهى.

و قال في موضع من *الفصوص*:[4] «ان وجود الممكن من أعراض حقيقة الوجود

---

١. آقا محمدرضا القمشه‌اى؛ *مجموعة آثار*؛ ص١٨٥. أيضاً صائن‌الدين على‌بن‌تركه؛ *تمهيد القواعد*؛ ص٤٣، تعليقة آقا محمدرضا القمشه‌اى.

٢. محيى‌الدين‌بن‌عربى؛ *الفتوحات المكية*؛ ج٢، ص٤٨٤.

٣. صدرالمتالهين؛ *الاسفار*؛ ج٢، ص ٣٣٧.

٤. محمدداوود القيصرى؛ شرح *فصوص الحكم*؛ ص٣٧.

أي من تجلياتها و ظهوراتها و ظهور الشيء بما هو ظهور الشيء ليس بالشيء» و بذلك يظهر من نقل عنه من قوله سبحان من اظهر للاشياء و هو عينها لأنّ مراده من العينية ليس العينية في الذات بل العينية في الظهور و التجلي كما في ظهور الظل للشيء فإنّه عين الشيء و حمل علي هذا المعنى قوله تعالي «أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَ»[1] و البحث عن مسألة وحدة الوجود يحتاج إلى مجال أوسع والله سبحانه الهادي.

---

١. الفرقان: ٤٥.

بساطته تعالى

بساطة الوجود فيما قد سبق ثابتة فصرفه بها أحقّ
و ليس للواجب من ماهية فيستحيل مطلق الجزئية
إذ لازم الكل افتقار الذات و هو مناف للوجوب الذاتي
فجلّ شأناً و به العقل قضي من أن يكون جوهراً أو عرضاً

الشرح

و المراد من بساطته أنه ليس له أجزاء حدية كالجنس و الفصل و المادة و الصورة الخارجية و لا ذهنية كما في الأعراض و لا كمّية مقدارية و قال؛ (**بساطة الوجود فيما قد سبق ثابتة**) يعني قد سبق ان الوجود مطلقاً سواء كان صرفاً أم لا فإذا كان كذلك (**فصرفه بها**) أي بالبساطة (**أحقّ و**) عليه (**ليس للواجب من ماهية**) لأنّه وجود صرف فليس له حدّ و إذ لا حدّ له (**فيستحيل مطلق الجزئية**) له فلا أجزاء حدّية له من الجنس و الفصل، و إذ لاجنس و لا فصل له فلا أجزاء خارجية له من المادة و الصورة الخارجيتين لأنّ المادة هي الجنس بشرط لا و الصورة هي الفصل بشرط لا و كذا لا أجزاء ذهنية له من المادة و الصورة و هما الجنس و الفصل المأخوذان بشرط لا في البسائط الخارجية كالأعراض و بالجملة لا أجزاء حدّية له من الجنس و الفصل و لا خارجية من المادة و الصورة الخارجتين و لا ذهنية عقلية من المادة و الصورة (**إذ لازم الكل**) أي مطلق الجزئية (**افتقار الذات و هو مناف للوجوب الذاتي**) و الاولي جعل هذا برهاناً آخر لا تعليلاً للبرهان الأوّل و حاصله أنه لو كان له أجزاء بالفعل يكون لتلك الأجزاء تقدماً وجودياً عليه تعالي ضرورة تقدم الجزء علي الكل في الوجود و توقف الكل فيه عليه و مسبوقية الواجب و توقفه علي غيره و هو واجب الوجود محال (**فجلّ شأنا و به العقل قضي من أن يكون جوهراً أو عرضاً**) هرا متفرع علي نفي الماهية عنه تعالي لانه وجود صرف فلايكون مركباً من الجنس و الفصل و العرض العام و الخاص و اما نفي الأجزاء المقدارية منه فلأنّه لو كان له أجزاء كذلك يلزم منه أن يكون مركباً من القوة و الفعل و هو محال.

في ان واجب الوجود لا مشارك في الذات و في الصفات

وجوده و وصـــفه الكمـــالي　　　كلاهما صـــرف بلااشـــكال
ليس له مـــشارك في الـــذات　　　كلاّ و لا في مطلق الـــصفات
فمقتـــضى وجوبـــه لذاتـــه　　　وجوبه في الكل مـــن جهاتـــه

الشرح

اعلم أنّ لا إشكال في أنّ لنا مفاهيم تصدق علي الواجب و غيره كالعلم و القدرة و الحياة ولكن صدقها علي الواجب يختلف عن صدقها علي غـيره و لا يوجـد لهـا مصداق يكون صدق تلك المفاهيم عليه كصدقه علي الواجب تعالي فهـو «لَـيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْء»[1] فهو لا مشارك له في الذات و في جميع الصفات إذ المـشاركة بـين الشيئين إنما تتحقق إذا كان هناك شيئان متغايرين من جهة و متحد من جهة أُخرى و كان هنا مفهوم يصدق علي كل واحد منهما كما في الحـسن و الحـسين فإنّهمـا متحدان في الإنسانية و متغايران في الشخصية و كذا في الفرس و الإنـسان فإنّهمـا متحدان في الحيوانية و متفاوتان في النوعية إذا عرفت ذلك فنقول ان هذه المـشاركة لاتتحقق في الواجب تعالي و ذلك لأنّ وجوده وجود صرف و صفاته صفات صرفة و لايكون أحد غيره كذلك فحينئذٍ فلا مشارك في الذات و لا في الصفات كما قال المصنف﵀ (**وجوده و وصفه الكمالي كلاهما صرف بلااشكال ليس له مشارك في الذات كلاً و لا في مطلق الصفات**) فلا مجانس له في الوجود إذ لا جنس له و لا مماثل لـه إذ لا نوع له و لا مشابه له إذ لا كيف له و لا مساوي له إذ لا كم له و لا مطـابق و موازي له، إذ لا وضع له و لا محاذي إذ لا اين له و لامناسب له إذ لا إضافة مقولية له نعم قد يوصف بالصفات الاضافية و ذلك لأنّ جميع صفاته الاضافية ترجـع إلى اضافة واحدة هي القومية و إذ لاموجد و لا مؤثر سواه فلامشارك له في القيومية.

---

١. شوري: ١١.

و حيث أنه تعالي لا مشارك له في الذات و لا في مطلق الصفات (**فمقتضى وجوبه لذاته وجوبه في الكلّ من جهاته**) بمعنى أنّ ذاته كافيةٌ في حصول جميع ماله من الصفات سواء كانت وجودية أم عدمية و يكون مستغنياً عن الغير في حصول تلك الصفات و إلا فيصير مفتقراً إلى الغير و هو ينافي وجوب وجوده و هذا الحكم مما يختص به و لا مشارك له فيه فواجب الوجود بحسب الذات واجب الوجود من جميع الجهات.

تقسيم صفاته تعالى

صـــفاته الكاملـــة العليـــة امـــا ثبوتيـــة أو ســـلبية
بهـــا تجلـــت لاولي الكمـــال مراتـــب الجـــلال و الجمـــال
والحق ذو الجلال و الاكـــرام بالاعتبـــارين بلاكـــلام
ثم الثبوتيـــة مـــن صـــفاته اما شـــئون فعليـــه أو ذاتـــه
فما يكون من شئون الـــذات كالعلم و القـــدرة و الحيـــاة
هي الحقيقة عنـــد الحكمـــاء و تلك عين‌الذات أيضاً فاعلما
و ما يكون من شـــئون فعلـــه فإنّـــه كخلقـــه و جعلـــه
هي الاضافية و هـــي واحـــدة و هي علي الذات لديهم زائدة
لاتوجب الـــسلوب كثـــرة و حدّاً لها و إن تكن بـــشرط لا

الشرح

اعلم ان واجب الوجود تعالي مجده لا يسلب عنه كمال وجودي قط فكلّ كمال في عالم الوجود كالعلم و القدرة و الحياة فهو ثابت له بنحوٍ أعلى و أشرف و هو محمولٌ عليه علي ما يليق بساحة عزّه و كبريائه و هذا هو المراد بالاتصاف ثم (**صفاته الكاملة العلية إما ثبوتية**) تفيد معنى ايجابياً كالعلم و القدرة (**أو سلبية**) تفيد معنى سلبياً و لايكون إلا سلب سلب الكمال فيرجع إلى ايجاب الكمال لأنّ نفي النفي اثبات و ذلك لأنّ الصفة السلبية تدل علي سلب النقص و النقص ليس إلا سلب سلب الكمال فسلب السلب يدلّ علي الكمال فإذا قلنا أنه ليس بجاهل فمعناه أنه عالم و كذا إذا قلنا أنه ليس بعاجز فمعناه أنه قادر و قد علم فيما مرّ أنه لا سبيل لسلب شيء من الكمال عنه و عليه فالصفات السلبية ليست بمعنى سلب الكمال بل بمعنى سلب النقص و يعلم من ذلك ان الصفات السلبية ترجع إلى الصفات الثبوتية.

(**بها**) أي بالصفات المذكورة (**تجلت لاولي الكمال**) من العرفاء الشامخين و الاولياء المقرّبين و الكمّلين من أصحاب الكشف و اليقين (**مراتب الجلال و الجمال**) لانه تعالي منبع كل خير و معدن كل فضيلة فليس لأحد شيء من الكمالات الا و هو فائض عنه راجع إليه (**و الحق**) سبحانه و تعالي هو (**ذو الجلال و الاكرام بالاعتبارين**) أي باعتبار الصفات الثبوتية و السلبية (**بلا كلام**) و المراد من الجلال الصفات السلبية و من الاكرام الصفات الثبوتية (**ثمّ**) انّ (**الثبوتية من صفاته إما شئون فعليه أو**) شئون (**ذاته فما يكون من شئون الذات كالعلم و القدرة و الحياة هي الحقيقة عند الحكماء**) و الحقيقية تنقسم إلى حقيقية محضة في كلام المصنف و حقيقية ذات اضافة و هي صفة

اخذت في مفهومها الاضافة إلى الغير فلذا يحتاج العلم و القدرة تصورها إلى تصور الغير كالعلم و اما الحقيقة غير ذات الاضافة فهي لاتتوقف تصورها علي تصور الغير كالحياة (**و تلك**) أي الصفات التي تكون من شئون الذات (**عين الذات**) و هي التي يكفي انتزاعها فرض الذات فحسب (**ايضاً فاعلما**) سواء كانت حقيقية محضة كالحياة أو حقيقية ذات اضافة كالعلم و كما انها عين الذات المتعالية فكذلك كل واحدة منها عين الأُخرى و سيأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى.

(**و ما يكون من شئون فعله**) أي يكون فرضه منوطاً بفرض الغير و هو فعله (**فإنّه**) يكون (**كخلقه و جعله هي الاضافية**) عند الحكماء و كذا نحو العالمية و القادرية فإنّ الصفات الاضافية عبارة عن نفس النسبة و محضها العالمية نفس النسبة التي تكون للعلم إلى المعلوم و القادرية نفس النسبة التي بين القدرة و المقدور (**و هي**) أي الصفات الفعلية الاضافية (**واحدة**) لديهم و هي القيومية إذ القيوم عبارة عن كون الشيء بحيث تكون وجود الشيء أو حيثيته الوجودية قائماً به و مرتبطاً إليه و ذلك كالخلق و الرزق و الحياة و الهداية و نحوها حيثيات وجدية امكانية في موضوعاتها و كلّها امور قائمة بالواجب تعالي و لا مشارك له فيها إذ لاموجد و لا مؤثر سواه (**و هي علي الذات لديهم زائدة**) قال العلامة الطباطبائي في البداية في الفصل الرابع عن مرحلة الثاني عشر: «لا ريب في زيادة الصفات الاضافية علي الذات المتعالية لأنّها معانٍ اعتبارية و جلّت الذات أن تكون مصداقاً لها»[1] و قال الحكيم السبزواري في تعليقته علي *الاسفار*[2] «و الصفات الاضافية أيضاً أعني المضافات الحقيقية لا المشهورية زائدة علي ذات الموصوف و إلاّ لكان الموصوف نسبة محضة» (**لا توجب السلوب**) أي الصفات السلبية (**كثرة**) في الذات. قال الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول في بعض كتبه: «و ممايجب ان نعلمه و نحققه: أنه لايجوز أن يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدية هي المبدئية تصحح جميع

---

۱. السيدمحمدحسين طباطبايي؛ *بداية الحكمة*؛ ص۲۰۰.

۲. صدرالمتالهين؛ *الاسفار*؛ ج۸، ص۱۱۸، حاشية ۲.

الاضافات کالرازقیة و المصوریة و نحوهما و لاسلوب فیه کذلك بل له سلب واحد یتبعه جمیعها و هو سلب الامکان فإنّه یدخل تحته سلب الجسمیة و العرضیة و غیرهما کما یدخل تحت سلب الجمادیة عن الإنسان سلب الحجریة و المدریة عنه»[1] و قال في *الاسفار* و الذي من السلوب لایوجب تکثر الحیثیة في الموصوف به هو سلب السلب کسلب الامکان و یندرج تحته سلب الجوهریة و العرضیة و الجسمیة و الکیفیة و الکمیة و غیرها **(و)** کذا لاتوجب السلوب **(حدا لها)** لأنّها امور عدمیة و الامر العدمي لیس بشيء حتی یوجب تحدید اللذات المتعالیة و یکون مرکباً من وجدان و فقدان **(و ان تکن)** الذات **(بشرط لا)** بالنسبة إلی تلك السلوب فإنّ کونها کذلك معناه أنه وجود کامل لایحمل علیه صفة من تلك السلوب و هذا لایوجب التحدید و الترکیب بحسب الذات لأنّ غایته سلبها عنه لا اتصافها بالسلب و من ذلك یظهر ان الصفات السلبیة لیست عین ذات الموصوف و الامکان الموصوف عدما إن قلت سلوب الباري من باب سلب السلب فیکون اثباتاً، قلت: السلب مطلقاً اینما تحقق و أي شيء کان سلوبه بما هو سلب لا یحاذیه شيء و کونه اثباتاً و ثبوتاً إنما هو شأن فرده العرضي لا بما هو طبیعة سلب و عدم و هذا بخلاف الصفات الثبوتیة فإنّها عین الذات کما سیأتي.

---

۱. نقله صدرالمتالهین في کتبه (راجع: *الاسفار*؛ ج۶، ص۱۲۱. *المبدأ و المعاد*، ص۷۵).

اثبات الصفات الثبوتية

كل كمال كـــان للموجـــود فثابـــت لواجـــب الوجـــود
و ما يسمّي صـــفة الجمـــال لا شك أنـــه مـــن الكمـــال
و مثلـــه فيـــه تعـــالي شـــأنه يكفيـــه في وجوبـــه امكانُـــه
كيف و لا كمـــال للـــذوات بلا وجـــود كامـــل بالـــذات

الشرح

(كل كمال كان للموجود) الممكن (فثابت لواجب الوجود) بنحو أعلى و أشرف (و ما يسمّى صفة الجمال لا شكّ أنّه من الكمال و مثله فيه تعالي شأنه يكفيه في وجوبه امكانه) إذ لو لم يكن امكانه كافياً لوجوده فلابدّ و أن يكون ذلك لامتناعه الذاتي و المفروض أنه غير ممتنع بالذات و اما لامتناعه الغيري و هو غير محتاج إلى الغير في كمالات و إلا لم يكن واجباً و قد تقدم مثل ذلك في اثبات وجوده هذا مضافاً إلى ما ذكر بقوله (كيف) لايكون صفات الكمال ثابتاً له (و لا كمال للذوات بلا وجود كامل بالذات) و حاصل هذا البرهان هو ان الواجب بالذات وجود بحت لا سبيل للعدم إلى ذاته و لا يسلب عنه كمال وجودي لأنّ كل كمال وجودي ممكن فإنّه معلول مفاض من علة و العلل منتهية إلى الواجب بالذات و معطي الشيء لايكون فاقداً له، فله تعالي كل كمال وجودي من غير أن يداخله عدمٌ، فالحقيقة الواجبية بسيط بحت فلا يسلب عنها شيء و هذا معنى قولهم «بسيط الحقيقة كل الأشياء و ليس بشيء منها»[1]

إن قلت: ان لازم ما ذكر جواز حمله علي كل الأشياء و بالعكس، قلت: المقصود من كونه تعالي كل الأشياء هو أنّ له كمالات الأشياء علي وجه أتمّ مما هو موجود في الأشياء و لايجوز حمل شيء من الأشياء و لا مجموعها علي الله تعالي و لا

---

١. راجع: صدرالمتالهين؛ *الاسفار*؛ ج۶، ص۱۱۰، «الفصل ۱۲ في أن واجب الوجود تمام الأشياء و كل الموجودات».

بالعكس اما ماهيات الأشياء فواضح لعدم تطرق الماهية و المعاني إلماهوية إلى ذاته سبحانه و اما وجوداتها الخاصة فلو وقع حمل بينها و بين الواجب لاستلزم اتحاد الواجب بجهاتها العدمية أيضاً فالحمل في ذلك العنوان ليس مما يتعارف في المحاورات بل هو من حمل الحقيقة علي الرقيقة و مرجع هذا الحمل إلى حمل ذي هو، فيكون المعنى ان بسيط الحقيقة واجد لجميع الكمالات الوجودية علي وجه أشرف و أعلى مما يوجد في الممكنات و هذا الحمل في الواقع حمل بعض مراتب الوجود المشكّك بالتشكيك الخاص علي بعض و ليس شيء من مراتب الوجود عين أُخرى بل المرتبة العالية مقوّمة للمرتبة الدانية و الدانية متقوّمة بها و العالية واجدة لكمال الدانية و الدانية عين الربط بها لا استقلال لها دونها.[1]

١. محمدتقي المصباح اليزدي؛ *تعليقة على النهاية*؛ رقم٢١٥ و ٤١٥.

عينية الصفات الحقيقية

شئون عين الذات من صـــفاته　　تجليـــــات ذاتـــــه لذاتـــــه
فإنّــــه حقيقــــة الحقــــائق　　في غيب ذاتــه بوجــه لائــق
و ليس ما عدا الوجود للصفة　　حقيقة فانظر بعــين المعرفــة
و حيث أنــه وجــود محــض　　فكونه كل الوجــود فــرض
فهــو بــنفس ذاتــه لذاتــه　　مطابق للكــل مــن صــفاته
و مقتضى زيــادة الــصفات　　هو الخلوّ عن مقــام الــذات
و يستحيل فيــه الاســتكمال　　كيف و منه ينــشأ الكمــال
و هكـــذا نيابــة المعتــزلي　　عن الصواب عنــدنا بمعــزل

الشرح

اعلم أنهم اختلفوا في الصفات الذاتية المنتزعة عن الذات الواجبة المقطوعة النظر عما عداها علي اقوال:

الأوّل أنها عين الذات المتعالية و كل واحدة منها عين الأُخرى و هو منسوب إلى الحكماء.

الثاني أنها معان زائدة علي الذات لازمة لها قديمة بقدمها و هو منسوب إلى الاشاعرة.

الثالث أنها زائدة علي الذات حادثة علي ما نسب إلى الكرامية.

الرابع ان معنى اتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بالصفة فهي كون الذات المتعالية عالمة ان الفعل الصادر منها متقن محكم ذو غاية عقلائية كما يفعل العالم و معنى كونها قادرة ان الفعل الصادر منها كفعل القادر فالذات نائبة مناب الصفات نسب ذلك إلى المعتزلة.

و ربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر و هو ان معنى اثبات الصفات نفي ما يقابلها فمعنى اثبات الحياة و العلم و القدرة مثلاً نفي الموت و الجهل و العجز و يظهر من بعضهم ان الصفات عين الذات لكنهما جميعاً بمعنى واحد و الالفاظ مترادفة[1] و الحق هو القول الاول.

و استدل عليه المصنف بقوله:

(شئون عين الذات من صفاته تجليات ذاته لذاته فإنّه حقيقة الحقائق في غيب ذاته

---

١. السيدمحمدحسين الطباطبائي؛ *نهاية الحكمة*؛ ص٢٨٥

بوجه لائق و ليس ما عدا الوجود للصفة حقيقة فانظر بعين المعرفة و حيث أنه وجود محض فكونه كل الوجود فرض فهو بنفس ذاته لذاته مطابق للكل من صفاته) و هذا الدليل يتركب من مقدمات: الاولي، ان صفاته تعالي ليست إلا من شئون ذاته؛ الثانية، ان هذه الشئون لاتكون الا من تجليات ذاته لذاته فإنّه في مقام غيبه حقيقة الحقائق علي وجه الوحدة بلا وجود و كثرة فيه؛ الثالثة، ان الصفات ليست إلا وجودات له تبارك و تعالي؛ الرابعة، أنه وجود محض؛ الخامسة، ان مقتضى كونه وجود محض و أنه كل الوجود و تمام الوجود و يستنتج من ذلك أنه بنفس ذاته لذاته مصداق لجميع صفاته و أنها عين ذاته لذاته و بعبارة أُخرى ان جميع صفاته راجعة إلى حيثية وجوده الواجبي، جلّ ذكره، و إن شئت قلت أنه بذاته صرف الوجود و صرف الوجود هو العلم و القدرة و الارادة و الحياة و... إذ لا يشذ عن صرف الوجود وجود لا يخالطه عدم فليس في ذاته تعدّد جهة و لا تغاير حيثية.

إن قلت: ان علّة الايجاد هي الارادة الواجب بالذات دون ذاته المتعالية، قلت: إن كان المراد ان الارادة فيه صفة ذاتية هي عين الذات كان اسناد الايجاد إليها عين اسناده إلى الذات المتعالية فاسناده إليها و نفيه عن الذات تناقض ظاهر و إن كانت صفة فعلية منتزعة من مقام الفعل كل الفعل متقدماً عليها فكان اسناد ايجاد الفعل إليها قولاً بتقدم المعلول علي العلة و هو محال علي أنّ نسبة العلية إلى ارادة الواجب بالذات و نفيها عن الذات تقضي بالمغايرة بين الواجب و ارادته فهذه الارادة اما مستغنية عن العلة فلازمه أن تكون واجب الوجود و لازمه تعدّد الواجب و هو محال و اما مفتقرة إلى العلة فان كانت علتها الواجب كانت الارادة علة للعالم و الواجب علة لها و علّة العلة علّة، فالواجب علّة ُالعالم و إن كانت علتّها غير الواجب و لم ينته إليه استلزم واجباً آخر تنتهي إليه و هو محال.[1]

و قد يستدل علي العينية بأنه قد ثبت في محله ان الواجب بالذات علة تامة ينتهي إليه كل موجود ممكن بلاواسطة أو وسائط بمعنى ان الحقيقة الواجبة هي

---

١. المصدر، ص٢٨٥- ٢٨٦.

العلة بعينها و ثبت أيضاً ان كل كمال وجودي في المعلول فعلته في مقام عليته واجدة له بنحو أعلى و أشرف فللواجب بالذات كل كمال وجودي مفروض و اما القول الثاني للاشاعرة أعني زيادة الصفات إلى العلم و الحياة و القدرة و السمع و البصر و الارادة و الكلام علي الذات فأورد عليه المصنف بقوله (**و مقتضى زيادة الصفات هو الخلو عن مقام الذات**) و لازم ذلك حاجة الواجب بالذات في اتصافه بصفات الكمال إلى غيره (**و يستحيل فيه الاستكمال**) من الغير (**كيف و منه ينشأ الكمال**) لانه وجود صرف لا يشذ عن وجوده أيّ كمال فكيف يصح أن يكون ذاته خالياً عن الصفات هذا مضافاً إلى أنّ هذه الصفات إن كانت في وجودها مستغنية عن العلة قائمة بنفسها كانت هناك واجبات ثمان هي الذات و الصفات السبع و براهين وحدانية الواجب تبطله و تحيله و إن كانت في وجودها مفتقرة إلى علة فان كانت علتها هي الذات كانت الذات علة متقدمة عليها فياضة لها و هي فاقدة لها و هو محال و إن كانت علتها غير الذات كانت واجبة بالغير و ينتهي وجوبها بالغير إلى واجب آخر غير الواجل المتصف بها و براهين وحدانية الواجب بالذات تبطله ايضاً[1]

و اما القول الثالث فهو مستلزم لامكان تلك الصفات كما هو واضح.

و اما القول الرابع فأشار المصنف إلى بطلانه بقوله (**و هكذا نيابة المعتزلي عن الصواب عندنا بمعزل**) لأنّ لازمه فقدان الذات للكمال و هي فياضة لكل كمال و هكذا قول بعضهم من ان معنى الصفات الذاتية الثبوتية سلب مقابلاتها و اما قول بعضهم من كون هذه الصفات عين الذات و هي مترادفة بمعنى واحد فكانه من اشتباه المفهوم بالمصداق فإنّ الذي يثبته البرهان ان مصداقها واحد و اما المفاهيم فمتغايرة لا تتحد أصلاً علي أنّ اللغة و الصرف يكذبان الترادف.

فإن قلت فما ذا تقول فيما ورد عن اميرالمؤمنين و سيد الموحدين عليه و علي اولاده المعصومين أفضل صلاة المصلين حيث قال(ع) و كمال الاخلاص له نفي

---

١. المصدر، ص٢٨٦.

الصفات عنه، قلت:أجاب عنه المصنف في تعليقته الشريفه علي *الكفاية*[١] بأنّ المراد من النفي هو الالغاء في مقام المشاهدة لا نفيها حقيقة عن الذات فإنّ اقصي مراتب شهود السالك المشاهد شهود الذات علي وجه التجرد و التنزه عن شهود تعينات الصفات و إن كانت الصفات مشهودة في مقام شهود الذات و دون هذه المرتبة شهود الذات في مقام مشاهدة الصفات.

و قد يوجه بأنّ المراد نفي حقائقها علي وجه المباينة مع الذات كما في غيره تعالي و أورد عليه المصنفﷺ بأنّ نفي تعدد الواجب و اثبات وحدته أوّل مراتب التوحيد و الاخلاص فلايناسب جلعه من كمال الاخلاص نعم ان قولهﷺ لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ذلك فالمراد بكمال الاخلاص هو الكمال الأوّل الذي ينبغي ذو اكمال بانتفائه كما يقال النفس كمال أوّل و يشهد له قولهﷺ في أوّل الخطبة: أوّل الدين معرفته و كمال معرفته التصديق به و قد يوجه بأنّ المراد نفي مفاهيمها و هذا لا اختصاص له بالواجب ـ جل ذكره ـ إذ كل وجود حيثية ذاته حيثية الاباء عن العدم و الماهية ـ من حيث هي ـ لا تأبي عن الوجود و العدم فلايتطرق ما سنخه هكذا إلى ما سنخه كذلك و إلا لزم الخلف و الانقلاب و الاقرب عندي هو الوجه الثاني و إنما يكون نفي الصفات من كمال الاخلاص لانه يترتب عليه بساطته الذاتية التي هي كل الكمالات و يظهر ذلك من سائر كلماته الشريفة فإنّهﷺ قال بعد ذلك فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزاه و من جزاه فقد جهله فاساس الاخلاص هو نفي الصفات الزائدة عن الذات عنه و ليس مراده من نفي الصفات عنه خلوه عن تلك الكمالات لأنّ القرآن الكريم تدل علي ثبوتها له.

---

١. محمدحسين الغروى الاصفهاني؛ *نهاية الدراية*؛ ج١، ص٢٤٧.

علمه تعالي بذاته

تجرد الواجـــب مـــن صـــفاته فذاتـــه حاضـــرة لذاتـــه
و ليس للحضور و الــشهود معني سوى حقيقـة الوجـود
و هو تعالي للوجوب الـذاتي مبـــدء كـــل عـــالم بالـــذات
فذاتـــه احـــق بالحـــضور لذاتـه إذ هـو نـور النـور
و وحـــدة العـــالم و المعلـــوم بمقتضى التـضائف المرسـوم
بل هو علم لـصحيح النقـل اتي علي طبق صريح العقـل

الشرح

استدل المصنف علي أنّه تعالي عالم بذاته بقوله: (**تجرد الواجب من صفاته**) و كل مجرد عاقل و عالم (**فذاته حاضرة لذاته**) لأنّ العلم حقيقة حضور شيء لشيء (**و ليس للحضور و الشهود معنى سوى حقيقة الوجود**) أي وجود المعلوم بالذات لدى العالم و حاصل هذا الاستدلال هو ان العلم حقيقة حضور شيء لشيء حتي في العلم الحصولي فإنّ حقيقته حضور الشيء بصورته المجردة عند النفس و من الواضح البديهي ان ذاته ـ تعالي ـ حاضرة لذاته غير غائبة عن ذاته كما في علم غيره تعالي بذاته إذ كل مجرد عالم بذاته و الفرق ان علمه تعالي بذاته مناط علمه بمصنوعاته لانه مبدؤها و مبدء الكل ينال الكل من ذاته لا بصور زائدة علي ذاته كما في غيره و من البديهي ان حضور ذاته لذاته ـ الذي هو ملاك حضور مصنوعاته ـ ليس بامر زائد علي ذاته فهو المعلوم بالذات و غيره معلوم بالعرض كما قال (**و هو تعالي للوجوب الذاتي**) أي بنفس ذاته الواجبة لا بصور زائدة علي ذاته (**مبدء كل عالم بالذات**) أي بذواتهم (**فذاته احق بالحضور لذاته إذ هو نور النور**) و الحاصل ان الواجب تعالي لما كان بنفس ذاته عالماً بمصنوعاته فلابدّ و أن يكون عالماً بذاته بطريق اولي إذ هو نور و منور كل نور الله نور السموات و الارض و يظهر من ذلك ان علم الواجب بما سوى ذاته من الموجودات يكون في مرتبة ذاته كعلمه بذاته و هو المسمي بالعلم قبل الايجاد و أنه علم اجمالي في عين الكشف التفصيلي.

و قد يستدل المصتف باتحاد العاقل و المعقول علي كون الواجب تعالي عالماً بذاته ببرهان التضايف لأنّ العاقلية و المعقولية متضائفان و المتضائفان متكافئتان في الوجود

و العدم و متحدان فوجود أحدهما عين وجود الآخر في العلم الحضوري فقال (و **وحدة العالم و المعلوم**) إنما يثبت (**بمقتضى**) دليل (**التضائف المرسوم**) اما الاتحاد بينهما فلأنّ الصور المرتسمة المعقولية معقولة بالذات و المعقول بالذات حيثية ذاته عين حيثية المعقولية بمعنى ان وجوده في حدّ نفسه بعينه جهة الانكشاف و المعقولية و من المعلوم ان المعقول بالفعل لاينفك عن العاقل بالفعل لأنّ العاقلية متضايفة للمعقولية و المتضائفان متكافئتان في الوجود فلابدّ و أن تكون الصورة العقليه عاقلة و معقولة و عقلاً لذاتها و لم يكن بينها مغايرة أصلاً اللهم إلا باعتبار العنوان و المفهوم مع أنّ من المفروض ان القوى العقلية أو الذوات المجردة عاقلة للصور العقلية فلابدّ و أن تكون الصور العقلية متحدة الوجود مع تلك القوى و الذوات بمعنى أنه ليس للمعاني المعقولة وجود سوى وجود العاقل بل وجوده بعينه وجود لتلك المعاني المعقولة و الماهيات المعلومة و لو كان ذلك الوجود بالنسبة إلى ذات العاقل وجود خارجي عيني و بالنسبة إلى تلك المعاني و الماهيات وجود ذهني ظلي و هذا هو معنى اتحاد العاقل بالذات مع المعقول بالذات لا ما زعمه بعض من لا خبرة له عن العلم الالهي بأنّ المعلوم بالعرض هو عين العاقل أو ان الموجودين يصير ان موجوداً واحداً و ما ذكرناه هو مراد الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس في اثولوجيا حيث قال ان الأشياء كلها من العقل و العقل هو الأشياء و مراده من العقل هو الصادر الأوّل و أنه جميع الأشياء و يظهر من ذلك ان ما نسب إلى هذا الفيلسوف من ان علم الواجب بالذات بالأشياء علم حصولي ارتسامي غير صحيح و ناشئ عن الغفلة عن هذا الأصل الشريف (**بل هو**) أي العالم (**علم لصحيح النقل**) و لعل مراده منه هو ما رواه علي بن ابراهيم عن محمد بن خالد الطيالي عن صفوان بن يحيي عن ابن مسكان عن ابي بصير قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول لم يزل الله عزوجل و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور الحديث[1] و قال

---

۱. الكليني ؛ *الكافي*؛ «كتاب التوحيد بالصفات».

المجلسي في *مرآة العقول*[١] أنه مجهول (**اتي علي طبق صريح العقل**) كما عرفت توضيحه و لكن قد انكر الجمهور من الحكماء و المتكلمين هذا الأصل الشريف و القانون اللطيف و لاسيما رئيس المحققين في كتاب *الاشارات* و *طبيعيات الشفاء* و قال في *الاشارات*: «كان لهم رجل يعرف بفرفوريس عمل في العقل و المعقول كتاباً يثني عليه المشائون و هو حشف كله و هم يعلمون من أنفسهم أنهم لايعلمون و لا فرفوريس نفسه»[٢] و استدل علي بطلان اتحاد العاقل و المعقول في الاشارات بما حاصله انا لو فرضنا ان جوهر العاقل تعقل (الالف) و صار متحداً معه فحينئذٍ نسئل ان جوهر المعقول هل يكون موجوداً بعد التعقل كالأوّل قبل التعقل أم لا فإنّ كان باقياً علي ما كأن يكون الجوهر المذكور مساوياً علي كلا العرضين و ان لم يكن باقياً فاما أن يكون ذات العاقل باقياً و يبطل بعض حالاته فقط أو تبطل من الأصل بحيث لا يبقي منه شيء فعلى الأوّل يلزم الاستحالة أي تغييراً في حالته لا الاتحاد و علي الثاني تبطل ذات العاقل و يحدث شيء آخر مع أنه لو تأملت حق التأمل لوجدت ان هناك هيولى مشتركة و تجدد المركب لا البسيط ثم قال ما حاصله ان ما ذكره القائل من ان الشيء الواحد يصير شيئاً آخر لا بطريق الاستحالة و لا بطريق التركيب كلام تخيلي غير معقول إذ لو كان الأوّل و الثاني موجدين لكانا متمايزين و لو كان أحدهما موجوداً فلايحصل منهما اتحاد و لو لم يكونا موجودين فمعناه زوالهما و تحقق موجود ثالث فلايتحقق أيّ اتحادٍ بينهما أصلاً.

و يرد عليه اولا ان جوهر العاقل يكون باقيا بعد التعقل و لايبطل منه شيء إلا النقص الموجود فيه قبل التعقل و ثانياً الاشتداد في الوجود لايوجب تغيراً و استحالة في الأوّل و لا تساوياً بين حالتيه قبل التعقل و بعده و منشأ الاشتباه هو عدم الالتفات إلى أنّ المراد من الاتحاد هو لاتحاد في الوجود القابل للتشكيك و الشدة و

---

١. العلامه مجلسي؛ *مرآة العقول*؛ ج٢، ص٩ و ح٨.

٢. ابن‌سينا؛ *الاشارات و التنبيهات*؛ ص١٢٩، «حكاية من عمل في العقل و المعقول». نصيرالدين الطوسي؛ شرح *الاشارات و التنبيهات مع المحاكمات*؛ ج٣، ص٢٩٥.

الضعف و هكذا يظهر بطلان ما تخليه من الهيولى المشتركة أو صيرورة الشيء الواحد شيئاً آخر أو بطلان أحدهما أو بطلانهما، ثم اعلم أنّ الشيخ عدل عن نظره في كتابه المسمّي *بالمبدء و المعاد*[١] و اثبت هذه القاعدة الشريفة بأتمّ بيان و أحكم برهان و لم يرد عليه شيء اللهم إلا أن يقال أنه كان بصدد تقرير حجة المشائين و مذهبهم من اصحاب المعلم الأوّل كما شرط ذلك في أوّل هذا الكتاب كما لايخفى علي المراجع.

١. ابن‌سينا؛ *المبدأ و المعاد*؛ ص١٧، «فصل ١٢: فى أنه بذاته معشوق و عاشق ... و أيضاً ص٧٥».

علمه تعالي بما سواه

صرف الوجود ذاته البـسيطة بكـل معلولاتــه محيطــة
فإنّه كما اقتــضي الــشهود كل الوجود كلــه الوجــود
و هــو لــه العليــة الذاتيــة و الذات عين هــذه الحيثيــة
فمبدء الكل ينال الكل مــن حضور ذاته علي رأي قمــن
لكــن ماهياتهــا بــالعرض تعلم إذ لها وجــود عرضــي
و علمه صرف علي العينيــة فــلا أتمّ منــه العلميــة
فذاتــه بمقتــضى الجمعيــة حقيقــة الحقــائق العينيــة
و صرف علمه له التفــصيل إذ ليس للجهل هنــا ســبيل
و القول بالتفصيل في الاجمال كما ذكرنا أصــدق الأقــوال

الشرح

استدل المصنف علي علمه تعالي بما سواه بقاعدة صرف الوجود فقال (**صرف الوجود ذاته البسيطة**) لأنّها لو لم تكن بسيطة تتحقق الكثرة في ذاته و هو منها بريء و ذلك ان كل ما له وجود و سلب عنه وجود آخر فحيثية ايجاب هذا غير حيثية سلب ذلك و الا لكان كل من يعقل وجود شيء يعقل سلب ما هو غيره عنه بعين تعقله لذلك الوجود و ليس كذلك فإذا كان مصداق كونه موجوداً غير مصداق ذلك السلب فهناك كثرة و تركيب و لو عقلاً فالواجب بريء عن كل كثرة فهو جل ذكره (**بكل معلولاته محيطة**) واستدل علي ذلك بقوله (**فإنّه كما اقتضي الشهود كل الوجود**) لأنّ بسيطا الحقيقة كل الأشياء (**كله الوجود**) إذ لا يتركب من الوجود و الماهية و العدم (**و هو له العلية الذاتية و الذات عين هذه الحيثية**) أي حيثية العلية (**فمبدء الكل ينال الكل**) أي يعلم الكل (**من حضور ذاته علي رأي قمن**) توضيح هذا البرهان هو أنه قد اثبتنا سابقاً ان ذات واجب الوجود وجود صرف بل صرف الصرف و وجود الصرف وجود تام بل فوق التمام في القوة و شدة الوجود و كمالاته بمالايتناهي بل فرق مالايتناهي و قد علم سابقاً ان جهات العلوم و الانكشافات و حيثيات الظهور و الادراكات كلها ترجع إلى الحقائق الوجودية و الانيات الخارجية و قد علم ان واجب الوجود بالذات عالم بذاته بنفس ذاته بمعنى ان ذاته عين علمه و علمه عين ذاته فعلم الواجب أتمّ و أعلى من كل علم بل فرق التمام و علي هذا يكون نسبة كل علم و ادراك بالنسبة إلى علمه السرمدي نسبة النقص إلى التمام و الضعف إلى القوة و الفقر إلى الغناء و من البديهي عند ارباب البصيرة و اصحاب

الفطنة ان العلم إنما يكون صرفاً و صرف الصرف إذا كان عالم بجميع الأشياء بحيث لايكون فاقداً لبعض مراتبه و لايسلب عنه إلا القصورات و النقصانات و لو لم يكن كذلك لم يكن علمه صرفاً فعلمه بذاته السابق علي كل شيء علم بكل شيء.

و بتقرير آخر أنه لا اشكال ان النفوس الإنسانية عالمة بذواتها و شاعرة بهوياتها و آثارها فوجودها وجود علمي و هوياتها هويات ادراكية و حينئذٍ لو لم يكن المفيض لتلك الهويات العلمية و قيوم تلك الحقائق الادراكية وجوداً علمياً و هويته هوية ادراكية يلزم أن يكون الفاقد للكمال الوجودي معطياً للكمال الوجودي و المفيض للوجود العلمي فاقداً للوجود العلمي و هذا المعنى عند العقول السليمة و الاذهان المستقيمة بديهي البطلان و ظاهر الفساد هذا مع ان فلو لم يكن وجود العلة وجوداً علمياً فكيف يحصل الاقوائية و الاعلائية و الاشدية و الأتمّية له و كيف تصير النسبة بين الوجود الامكاني و الوجود الواجبي نسبة النقص و التمام و الفقر و الغني و الضعف و الشدة و إلى ما ذكرنا يشير كلام المعلم الثاني حيث قال يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات و في العلم بالذات و في القدرة قدرة بالذات.

و في الارادة ارادة بالذات حتي يكون هذه الامور في غيره لا بالذات ثم إنّ بعض الاقدمين انكروا علم الواجب بالذات بذاته و بسائر الأشياء و بعضهم انكروا الثاني دون الأوّل و استدل الاولون بأنّ العلم اضافة بين العالم و المعلوم أو صفة ذات اضافة و من المعلوم ان الاضافة لا تتحقق الا بين الشيئين المضاف و المضاف إليه و المنسوب و المنسوب إليه و في العلم بالذات لا تتصور المغايرة فلايتصور العلم بالذات فإذا لم يتصور العلم بالذات فكيف يتصور العلم بسائر الأشياء لأنّ العلم بالأشياء يستلزم العلم بالذات.

و فيه انا لا نسلم كون العلم اضافة أو صفة ذات اضافة بل ثبت في محله ان حقيقة العلم ترجع إلى الوجود فيثبت له حكم الوجود فله درجات و مقامات ففي الواجب واجب و في الممكن ممكن و في الجوهر جوهر و في العرض عرض فلذا قال

المصنف هنا و ليس للحضور و الشهود معنى سوى حقيقة الوجود و استدل الآخرون بأنّ العلم صورة ترتسم في ذات العالم مساوية مع المعلوم حتى تكون مناطاً للميز و الانكشاف و من المعلوم ان الصور المتغايرة متغايرة فلو كان الواجب تعالي عالماً بالأشياء يلزم أن يرتسم في ذاته صور متكثرة و معلومات غير محصورة فيلزم أن يكون شيء واحد فاعلاً و قابلاً لأنّ فاعل تلك الصور لو كان غير الذات فيلزم أن يكون محتاجاً إلى الغير في تلك الصفات الكمالية و متأثراً عن غيره و هذا بديهي البطلان و كونه فاعلاً و قابلاً من جهة واحدة محال فعلمه بالأشياء يكون محالاً ان الفعل و القبول من المعاني المتنافية و المفهومات المتقابلة و قد علم في مبحث اثبات عينية الصفات ان شيئاً واحداً من جهة واحدة لايتصف بالمعاني المتقابلة.

و فيه انا قد ذكرنا سابقاً ان العلم بالأشياء الخارجية لاينحصر في العلم الحصولي الارتسامي بل يحصل أيضاً بالعلم الحضوري و علم الواجب بالذات بالأشياء علم حضوري بنفس علمه بذاته ثم إنّ العجب من هذا القائل أنه قائل بأنّ تأثر الواجب عن غيره يكون منافياً لوجوب الوجود ولكنه لايقول بأنّ جهله بالأشياء يكون منافياً له.

و حيث ثبت ان علمه تعالي بالأشياء إنما يكون ناشئاً من علمه بذاته الصرفة البسيطة يكون علمه بماهياتها بالعرض كما قال (**لكن ماهياتها بالعرض**) أي بعرض العلم بوجوداتها (**تعلم إذ لها وجود عرضي**) بناءً علي إصالة الوجود و اعتبارية الماهية.

(**و علمه**) تعالي مجده (**صرف**) لأنّ العلم يرجع إلى الحضور و الوجود عند العالم بناءً (**علي العينية**) أي عينية الصفات للذات (**فلا أتمّ منه العلمية**) لأنّ الذات حيث يكون أعلى و أتمّ يكون علمه الذي هو عينه أتمّ من كل علم و إنما يكون أتمّ و أعلى حيث لا يشذ عنه علم فيجب أن يكون علمه محيطاً بكل علم معلول و مفتقر إليه (**فذاته بمقتضى الجمعية**) أي الجامعية و الاحاطة لكل شيء (**حقيقة الحقائق العينية**) **علي** وجه أعلى و أتمّ و قال مولي المتقين و امام الموحدين علي اميرالمؤمنين؈ و كل عالم فمن بعد جهل تعلم و الله لم يجهل و لم يتعلم احاط بالأشياء علماً قبل كونها فلم يزدد بكونها علماً و علمه بها قبل أن يكونها كعلمه بها بعد تكوينها.

(**و صرف علمه له التفصيل**) فهو عالم بجميع الأشياء قال الله تعالي و عنده مقاتح الغيب لايعلمها إلا هو و يعلم ما في البر و ما في البحر و ما تسقط من ورقة إلا يعلمها و لا حبة في ظلمات الارض و لا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين.

(**إذ ليس للجهل هنا**) أي في علم الواجب (**سبيل و القول بالتفصيل**) أي بنحو التفصيل في العلم باعتبار و (**في الاجمال**) باعتبار آخر (**كما ذكرنا أصدق الأقوال**) كما يظهر من كلمات ارسطاطاليس في كتاب *اثولوجيا* و المعلم الثاني في *فصوص الحكم*[1] بل عن كلمات رئيس المحققين الشيخ الرئيس في *التعليقات*. **فعلمه في عين الاجمال تفصيل** و في عين التفصيل إجمال، أي في عين بساطته علم و في عين تفصيله بسيط و اجمالي لأنّ علمه تعالي وجود بسيط و عين ذاته تعالي فلو لم يكن عين العلم التفصيلي لم يكن أتمّ و أعلي فهو في بساطته و اجماله كل العلوم و هنا مذاهب آخر في علم الواجب نشير إليها علي وجه الاجمال:

الأوّل مذهب أرباب الاعتزال و حاصله أنهم يقولون بثبوت المعدومات الممكنة و ان الماهيات المعدومة ثابتة في الخارج و الأعيان من غير أن يكون لها وجود و أنها مستغنية عن العلة الفياضة. نعم هي محتاجة في موجوديتها إلى العلة المفيضة فهي ثابتات أزلية و جهات لانكشاف الموجودات الخارجية و مناطات لعلم الواجب بالذات بتلك الموجودات العينية و لايخفى في فساد هذا المذهب كما تقدم في أوّل الكتاب مع أنه مستلزم لخلو الذات عن العلم بل كونه محتاجاً في العلم إلى تلك الثابتات الأزلية.

الثاني ما ذهب إليه الصوفية فإنّهم يقولون بأنّ معاني و ماهيات الأشياء أي الأعيان الثابتة علي حسب اصطلاحهم ثابتات في العدم و الفرق بينهم و بين المعتزلة أنّ المعتزلة يقولون بثبوت المعدومات في الخارج و لكنهم يقولون بثبوت المعدومات في الذهن و جعلوها مناطاً لعلم الواجب بالأشياء و يرد عليه ما يرد علي الاول.

الثالث هو ما ذهب إليه الافلاطونيون إذ الافلاطون تبعاً لاستاذه سقراط ذهب

---

۱. ابونصر الفارابی؛ *فصوص الحكم*؛ الفص۱۴، ص۶۱.

إلى أنّ للموجودات صور مجردة معلقة في عالم الابداع و يسمونها بالمثل الالهية و المثل الافلاطونية و مرادهم من الصور المعلقة هو أنه ليس لتلك الصور محل قائمة به و حاصله فيه و يقولون بأنه ليس لتلك الصور دثور و زوال و تغير و فساد و قد فسرّه صدرالمتألهين في الامور العامة من *الاسفار* بارباب الأنواع بمعنى أنه يكون لكل نوع من الأنواع الجسمانية مربياً في عالم العقل و يعبر عنها في لسان الشريعة الحقة بالملائكة القدسية و الحجب النورية و قد نقل عن عليعليه السلام أنه قال: «صور عارية عن المواد خالية عن القوة و الاستعداد تجلي لها ربها فاشرقت و طالعها فتلالات و القي في هويتها مثاله و اظهر عنها أفعاله»[1] و علي ما ذكرنا فالمثل الالهية و الارباب العقلية حاضرة لدى المبدأ الاعلى بانفسها بحضور اشراقي و منكشفة له بالانكشاف التفصيلي الحضوري و يرد عليه بأنّ لازمه هو ان لايكون للواجب علم بالأشياء قبل وجودها و يكون علمه منحصرا فيها بحيث لايكون له علم آخر بمعلولاته و مصنوعاته و ان لايكون له علم بتلك المثل حين صدورها و ان لايكون فاعليته بها بالقدرة و الاختيار و لم يكن علمه بها سابق عليها بل يكون في مرتبة فعله تعالى.

الرابع هو ما ذهب إليه فرفوريوس و قد تقدم توضيحه.

الخامس ما ذهب إليه شيخ الاشراق في مصنفاته و هو ان علم الواجب بالذات بالأشياء علم حضوري في مرتبة ايجادها و اختاره المحقق الطوسي في *شرح الاشارات*[2] و مطابق لذوق جمع كثير من المتأخرين و يرد عليه ما أوردناه علي مذهب الافلاطونيين لكن المحقق الطوسي قائل بالعلم الاجمالي الكمالي في مرتبة ذات المبدأ الاعلى و أنه قائل بأنّ علمه تعالي بالجواهر العقلية علم حضوري و بالجواهر المادية علم حصولي ارتسامي كما في شرح رسالة العلم.

السادس ما ذهب إليه صدرالمتألهين و هو ان علم الواجب بالذات بالأشياء علم اجمالي لانه تعالي عالم بذاته و ذاته مبدأ لصدور جميع الأشياء فلابدّ و أن يكون

---

۱. عبدالواحد الآمدي؛ *غرر الحكم و درر الكلم*؛ ح۵۸۸۵.

۲. نصيرالدين الطوسي؛ *شرح الاشارات و التنبيهات*؛ ج۳، ص۳۰۷.

عالماً بها بالعلم الذي يكون ثابتاً في مرتبة الذات و الا فيلزم ان لايكون عالماً بشيء من الأشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات تلك الأشياء فلايكون له علم بالأشياء الذي هو صفة كمالية له و هذا محال فلابدّ أن يكون علمه بها بذاته و ليس بذلك العلم إلا العلم الاجمالي.

السابع ما ذهب إليه بعض من ان علم الواجب بذاته علم تفصيلي بالمعلول الأوّل و علم الاجمالي بسائر الأشياء و قالوا أنه لايجب أن يكون علمه التفصيلي بالممكنات حاصلاً في مرتبة واحدة بل يصح أن يتحقق في مراتب متفاوته.

و يرد عليه مفاسد كثيرة تظهر مما ذكرناه في ردّ الاقوال المتقدمة.

الثامن ما نقل عن تالس ملطي كما في كتاب الملل و النحل بأنّ علم الواجب بالذات بذاته عين الذات و علمه بالأشياء عبارة عن الصور المرتسمة في ذات المعلول الأوّل و هو العقل الأوّل و هذا المذهب قريب لمذهب المحقق الطوسي في شرح رسالة العلم و قد عرفت بطلانه.

التاسع ما ذهب إليه الشيخ الرئيس في *الالهيات الشفاء* و *الاشارات* و *التعليقات* و تلميذه بهمنيار في كتاب *التحصيل* و مذهب الكيمايس ملطي و جمهور المشائين من ان علم للواجب بالذات بالأشياء إنما يكون بارتسام الصور العقلية لتلك الأشياء في ذاته المقدسة بمعنى أنها علم فعلي لا انفعالي و يعلم بطلان ذلك مما تقدم أيضاً و إن شئت تفصيل هذه الاقوال فارجع إلى المفصلات و الله الهادي.

علمه تعالي الفعلي بعد الايجاد

ايجـــاده عـــين ظهـــوره فـــلا　　اقوى حضورا منه عند العقلا
هذا حضور في مقـــام الفعـــل　　و ربّما يـــدعي بعلـــم فعلـــي
فكل موجود بنحـــو الجمـــع　　و الفرق معلـــوم بغـــير منـــع
وجوده علماً و عينـــاً واحـــد　　فعلمه الفعلـــي نعـــتٌ زائـــد

الشرح

اعلم ان علم الواجب بالذات بالأشياء قبل ايجادها و بعد ايجادها واحد غير متغير بحيث يكون علمه الحضوري الاشراقي في مرتبة الايجاد علماً آخر غير ما يكون في المرتبة السابقة علي الايجاد فاقداً له في تلك المرتبة و ذلك لأنّ العلم الحضوري في مرتبة الايجاد لمعة من لمعات ذلك العلم التام و رشحة من رشحاته نسبته بذلك العلم السرمدي نسبة الفرع إلى الأصل و الضوء إلى الشمس و إلى ما ذكرنا أشار المصنف بقوله: (**ايجاده عين ظهوره**) و تجلياته و العالم مظاهره (**فلا اقوى حضورا منه**) أي من هذا الظهور (**عند العقلا**) و (**هذا**) الظهور (**حضور في مقام الفعل**) لا بمعنى أنه متأخر عن الفعل أو في مرتبته بحيث لايكون له حضور و علم إلا في هذا المقام إذ هو بديهي البطلان،كما عرفت بل بمعنى ان الحضور في مقام الفعل لمعة من لمعات علمه بذاته و رشحة من رشحاته إذ للعلم مراتب متعددة و الكثرة فيه عين الوحدة فعلمه تعالي في مرتبة الذات علم كمالي للواجب تعالي و علمه في سائر المراتب التي تكون في مرتبة الايجاد فهي زائدة علي ذات الواجب كما سيأتي و مراد المصنف؛ من قوله (له ايجاده عين ظهوره الخ) ذلك (**و ربما يدعي**) هذا الحضور و الظهور (**بعلم فعلي**) لكونه متعلقاً بأفعاله لا انفعالي و العلم الفعلي هو أن يكون العلم سبباً لوجود المعلوم في الخارج كعلم العلة بالمعلول السابقة عليه كما في علم البنّاء بصورة البناء قبل احداثها و العلم الانفعالي هو أن يكون المعلوم في الأعيان سبباً لوجود العلم في العالم فيحصل للعالم انفعال و تغير و هذا كعلم المنجّم بالامور السماوية و هنا اصطلاح آخر للعلم الفعلي و الانفعالي فالعلم الفعلي هو أن يكون جهة الموجودية و صدور الشيء عن العلة

الفياضة بعينها جهة الانكشاف و الحضور للعالم و هذا كعلم النفس بقواه و جنوده و علم علل الفياضة بمعلولاتها بالعلم الحضوري الاشراقي، و العلم الانفعالي هو أن يكون جهة الموجودية مغايرة بالذات لجهة الانكشاف و حضور المعلوم عند العالم و هذا لتعلنا للامور الخارجة عن ذواتنا فإنّها تؤثر في انفسنا و لعل مراد المصنف من العلم الفعلي هنا الاصطلاح الثاني (**فكل موجود بنحو الجمع**) أي الاجمالي (**و الفرق**) أي التفصيل (**معلوم**) للواجب تعالي (**بغير منع**) و اشكال، فكما ان الواجب تعالي عالم بالأشياء قبل الايجاد بنحو التفصيل في الاجمال فكذلك علمه بها بعد الايجاد من غير تغيير في علمه (**وجوده**) تعالي مجده (**علماً و عيناً واحد**) إذ العلم هو ذاته المقدسة و ليس أمراً زائداً علي الذات (**فعلمه الفعلي**) الذي يكون حضوراً في مقام الفعل (**نعت زائد**) علي الذات لانه نشأ من العلم بذاته الذي هو كمال للذات و عين الذات فينشأ بهذا العلم الكمالي الذاتي العلم الفعلي لا بمعنى أنه علم آخر بل بمعنى حضوره في مقام الفعل و السرّ في ذلك ان العلم في الواجب تعالي عين ذاته المقدسة فحضوره عند الفعل هو حضور الذات عنده و الحضور بهذا الاعتبار نعت زائد لا ان العلم أمر حادث عند الفعل لأنّ ذلك باطل اذ يلزم خلو الذات عن العلم قبل الفعل و يكون استكماله و انفعاله بالفعل.

مراتب علمه تعالي مجده

عنايـــة الواجـــب علـــم ذاتي		بما ســـواه في مقـــام الـــذات
قـــضاؤه علومـــه الفعليـــه		في القلم الاعلى غدت مطوية
و سائر الاقـــلام و العقـــول		علومه بـــالفرق و التفـــصيل
و لوح تلك الصور العقليـــة		نفس لها العمـــوم و الكليـــة
و هي محـــل قابـــل للـــصور		و لوحها المحفوظ عـــن تغيّـــر
و عالم المثـــال لـــوح القـــدر		بالفرق لا بالجمع نقش الصور
و هو كتاب المحو و الاثبـــات		و منـــه عنـــوان البـــداءات
و الصور الكونيـــة الجزئيـــة		اخـــيرة المراتـــب العلميـــة

الشرح

ثم إنّ المصنف بعد ما بحث عن علمه تعالي بذاته و بما سواه شرع في بيان مراتب علمه تعالي فقال (**عناية الواجب علم ذاتي بما سواه في مقام الذات**) فله تعالي شأنه علم عنائي بخلقه و العلم العنائي هو أن يكون نفس العلم سبباً لوجود الفعل و بعبارة أُخرى العلم العنائي هو أن يكون وجود الفعل مترتباً علي مجرد علم الفاعل بوجه الخير في النظام الكلي التام علي وجه الرضا من غير أن يحتاج إلى قصد زائد علي مجرد العلم و من غير أن يكون له الداعي و الفرض الخارجي المتمم لفاعليه الفاعل أو مكملاً لجاعلية الجاهل بل يكفي فيه علم الفاعل بالنظام الكامل التام (**قضاؤه علومه الفعليه في القلم الأعلى غدت مطوية**) و هي تفيض من القلم الاعلى علي لوح النفوس الناطقة الكلية المحفوظة من النسخ و التغيير و هي أُمّ الكتاب و القلم الاعلى في الاصطلاح، عقلُ العقول، أعظمُ الارواح، فهو العقل الأوّل و إنما سمّي بالقلم لانه واسطة في افاضة الصور العلمية علي النفوس الكلية فهو مثل القلم الذي يكتب به فهو واسطة في افاضة الخطوط علي الاوراق و هكذا سمي سائر العقول بالقلم لذلك، قال في *الاسفار*[1] «و اما اللوح و القلم أحدهما علي سبيل القبول و الانفعال و هو اللوح بقسميه و الآخر القلم علي سبيل الفعل ـــ إلى أن قال ـــ أوّل ما برز من ذاته و نشأ هو جوهر قدسي في غاية النور و الضياء و السناء بعد الأوّل تعالي» و قال في موضع آخر «اما القلم الاعلى فاثبت في اللوح المحفوظ كل شيء يجري عن هذه

---

١. صدرالمتألهين؛ *الاسفار*؛ ج۶، ص۲۹۱، «الفصل ۱۳ في مراتب علمه بالأشياء ...».

الاقلام»[1] و الظاهر من قوله (غدت مطوية) ان علومه تعالي فيه مطوية علي سبيل الاجمال (**و سائر الاقلام و العقول علومه بالفرق و التفصيل**) و ذكروا لها انواعاً عشرة بل اكثر فراجع (**و لوح تلك الصور العقلية نفس لها العموم و الكلية**) و يعبر عن هذا النفس بأُمّ الكتاب (**و هي**) أي النفس (**محل قابل للصور و لوحها المحفوظ عن تغيّر**) و نسخ (**و عالم المثال لوح القدر بالفرق**) و التفصيل (**لا بالجمع**) و الاجمال (**نقش الصور و هو كتاب المحو و الاثبات**) لقوله تعالي «يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتاب»[2] (**و منه عنوان البداءات**).

قال صدرالمتألهين في *مفاتيح الغيب*[3] ان لعلمه تعالي مراتب اولها العلم الواجبي الوحداني بجميع الأشياء الذي أعلى مراتب علمه و هو عين ذاته و بعده العلم العقلي الكلي الاجمالي المشتمل علي سائر العلوم التفصيلية ثم العلم النفساني القضائي الكلي التفصيلي الفائض من القلم الاعلى علي لوح النفس الكلي و الواح سائر النفوس الناطقة الكلية المحفوظة من النسخ و التغيير و هي أم الكتاب ثم العلم النفساني القدري القابل للمحو و الاثبات و النسخ و التبديل لقوله تعالي «يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتاب»[4] و آخر منازل علمه هو الموجودات الجسمانية و صورها المنقوشات علي لوح الهيولى التي فيها كتب الاعمال و الآجال لقوله تعالي «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتابٌ»[5] و يشير إليها بقوله «وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلاّ في كِتابٍ مُبينٍ».[6]

و أشار المصنف إلى هذ الاخير بقوله (**و الصور الكونية الجزئية اخيرة المراتب العلمية**) ثم إنّ العلامة الطباطبائي ذكر في النهاية[7] في غرضهم من عقد بحث

---

١. المصدر، ج٧، ص٤٩، «الفصل ١۴ في الإشارة إلى نسخ الكتب و محوها و إثباتها ...».

٢. الرعد: ٣٩.

٣. صدرالمتألهين؛ *مفاتيح الغيب*؛ ص٢٧٠.

٤. الرعد: ٣٩.

۵. الرعد: ٣٨.

٦. الأنعام: ۵٩.

٧. السيدمحمدحسين الطباطبائي؛ *نهاية الحكمة*؛ ص٢٩٦.

القضاء و القدر ما هذا لفظه: «و غرضهم من عقد هذا البحث (القــدر) بيـــان ان الممكن ليس مرضي العنان و ما يلحق به من الصفات و الآثار مستقلاً عن الواجــب تعالي فيما يتصف به أو يفعل بل الامر في ذلك إليه تعالي فلايقع إلا ما قدّره و هـــذا قريب المعنى من قولهم علة علة الشيء علة لذلك الشيء.

كما ان غرضهم من بحث القضاء بيان ان الممكن لايقع إلا بوجوب غيري ينتهي إليه تعالي في علم سابق و هو قريب المعنى من قولهم الشيء ما لم يجب لو يوجد انتهى كلامه رفع مقامه و لا يخفى ان شيئاً من القضاء و القدر لايوجبان الجـــبر و ســـيأتي الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى.

قدرته تعالی

قدرته بحيث إن شـــاء فعـــل   و هي لـــه ثابتـــة مـــن الازل
اذ لـــيس قـــوة و لا امكـــان   في ذاتـــه فإنّـــه نقـــصان
بل النعـــوت كلـــها فعليـــة   للذات بالـــضرورة الذاتيـــة
و ليس في الوجوب من ايجاب   لبعده جـــداً عـــن الـــصواب
بل هـــو في قبـــال الاختيـــار   لا وصفالامكان علي المختار
و الاختياريـــــة بالكليـــــة   بالعلم و القـــدرة و المـــشية
لا دخل للوجوب و الامكـــان   في الاختياريـــــة بالبرهـــــان
فهـــو بـــنفس ذاتـــه قـــدير   من نور ذاته يفـــيض النـــور
و الاختياريـــة في الافاضـــة   كالعلم عين ذاتـــه الفياضـــة

الشرح

اعلم ان القدرة فينا كيفية نفسانية يصح منها الفعل و الترك و نسبتها إلى كل من الطرفين نسبة امكانية فيحتاج في اختيار أحد الطرفين إلى انضمام داعية لاستحالة الترجيح من غير مرجح فالقدرة فينا عين القوة الاستعدادية و هي بهذا المعنى في حق خالق القوى محال أوضح المحالات لأنّها صفة مزاجية صالحة للشقين و اما القدرة في الواجب تعالي فهو ما أشار إليه بقوله (**قدرته بحيث إن شاء فعل**) فعل و إن شاء ترك ترك (**و هي له ثابتة من الازل**) لأنها من الكمالات و قد ثبت ان الوجود كله فعله لا مدخل لغيره فيه و قد صدر عنه علي وفق علمه و رضاه صدوراً غير مستنكر و لا مقهور و يظهر من ذلك انّه تعالي عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدير و بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ و لو لم يكن القدرة ثابتة له من الازل بل صارت القدرة عارضة عليه يلزم فيه ذاته القوة و الامكان و هذا باطل (**اذ ليس قوة و لا امكان في ذاته فإنّه نقصان بل النعوت كلها فعلية للذات بالضرورة الذاتية**)

إن قلت: لو كان القدرة من صفاته الفعلية الواجبة يلزم أن يكون في فعله موجَباً (بالفتح) مع أنه فاعل مختار مريد، أجاب عنه المصنف بقوله (**و ليس في الوجوب**) أي وجوب صدور الفعل عن الواجب تعالي (**من ايجاب**) و اضطرار للفعل (**لبعده جداً عن الصواب**) كما سيأتي توضيحه (**بل هو**) أي الايجاب و الاضطرار (**في قبال الاختيار لا**) في قبال (**وصف الامكان علي المختار**) إذ وصف الامكان في مقابل الوجوب لا الايجاب فيقال «الموجود اما واجب و اما ممكن» و «الفاعل اما مختار أو موجب» فعلى هذا فيصحّ أن يكون الفاعل واجب الوجود بحسب الذات و الصفات و مع

ذلك يكون مختاراً كما يكون ذلك للممكن، فالواجب تعالي قادر باختيار و الممكن أيضاً قادر باختيار. نعم لو كان الايجاب في مقابل الامكان لكان كل ما لم يكن ممكناً موجَباً فحينئذٍ يكون الواجب تعالي فاعلاً موجَباً و هو ليس كذلك فلذا قال المصنف (**و الاختيارية بالكلية**) أي في الواجب و الممكن إنما تتحقّق (**بالعلم و القدرة و المشية لا دخل للوجوب و الامكان في الاختيارية بالبرهان، فهو بنفس ذاته قدير من نور ذاته يفيض النور و الاختيارية في الافاضة كالعلم عين ذاته الفياضة**) و عليه فكما ان الفاعل منا إذا لوحظ مع علمه و قدرته و ارادته للفعل لايكون نسبة فعله إليه بالامكان بل يكون فعله مع ارادته واجباً و تركه مع ارادته ممتنعاً و إن كان بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن ارادته ممكناً كذلك في الفاعل الذي علمه و ارادته عين ذاته إذا نظر إلى ذاته الذي عين العلم و الارادة يكون صدور الفعل عنه واجباً و تركه ممتنعاً لكن وجوب صدوره كذلك لايستلزم أن يكون ذاك الفاعل الذي ذاته عين ذات العلم و الارادة فاعلاً بالايجاب لأنّ الفاعل بالايجاب ما لم يكن فعله بالارادة و إذا كان فعله مقارناً للعلم و المشية فيخرج عن كونه فاعلاً بالايجاب سواء كان علمه و ارادته عين ذاته كما في الواجب أو زائداً عليه كما في الممكن.

في عموم قدرته

و قدرة الواجب صرف القدرة فهـــي محيطـــة بكـــل ذرة
لـــيس انتـــها كـــل قـــدرة الي قدرته جبراً كما قد اشكلا
و الفعل موصوف بالاختياري لا الاختيار تحـت الاختيـــار
و نسبة الايجـــاد كـــالوجود و ربطـــه كربطـــه المـــشهود
و دعوي الاستقلال في الايجـــاد شـــرك فلاتفـــويض للعبـــاد
فصح لا جبر و لا تفويض بل بينهما أمر و إن دقّ و جـــلّ

الشرح

و استدل علي عموم قدرته بقوله (**و قدرة الواجب صرف القدرة فهي محيطة بكل ذرة**) و ذلك لأنّ قدرته عين ذاته و ذاته وجود صرف و صرف الوجود فقدرته أيضاً قدرة صرفة و صرف القدرة و الصرافة في القدرة إنما تتصور إذ تعلّقت بجميع المقدورات و الممكنات و إلا فيكون فاقد المرتبة من مراتب القدرة و عادما لدرجة من درجات المشية و هذا المعنى مستلزم لمحدودية القدرة بل عين المحدودية.

إن قلت لو كانت قدرته محيطة بكل شيء فلابدّ و أن تنتهي كل قدرة إلى قدرته و هذا المعنى مستلزم للجبر و هو باطل، قلت: أجاب عنه المصنف بقوله (**ليس انتها كل قدرة إلى قدرته جبراً كما قد اشكلا**) و ذلك لأنّ نفي الايجاد عن الممكن إنما هو بالنظر الذي ينفي عنه الوجود و يراه أثراً و عكسا له تعالي و اما بالنظر إلى أنّ له وجوداً و إن كان بالغير فله ايجاد أيضاً و إن كان بالغير.

إن قلت ان الاختيار أمر غير اختياري إذ لو كان الاختيار بالاختيار يلزم منه التسلسل فلابدّ و أن يرجع جميع الاختيارات إلى اختيار الواجب و هذا يستلزم الجبر، قلت: أجاب عنه المصنف بقوله (**و الفعل موصوف بالاختياري لا**) ان (**الاختيار تحت الاختيار**) و علي هذا فيمكن أن يكون الاختيار غير اختياري مع عدم لزوم الجبر بلا منافاة بينها و ذلك لأنّ ما هو موصوف بالاختيار هو فعل المكلف و اما كون اختياره من الله سبحانه فهو أمر تكويني خارج عن اختيار العبد، فالعبد في أفعاله يستفيد من ذلك الاختيار، كما يستفيد باختياره من سائر قواه كبصره و سمعه و لسانه.

ثم إنّ المصنف بعد ما أبطل الجبر شرع في بيان بطلان التفويض فقال **(و نسبة الايجاد كالوجود و ربطه كربطه المشهود)** و حاصله ان الفعل مستند إلى الله سبحانه بعين استناده إلى العبد فهو تعالي فاعل قريب في بعده بعيد في قربه و ذلك كاستناد وجود العبد إليه تعالي بعين استناده إلى العبد فكما ان وجود العبد بعينه أمر متحقق منسوب إلى العبد بالحقيقة لا المجاز مع أنه شأن من شئون الحق كذلك فعله و مبادئ فعله كلها منسوبة إليه و نظير ذلك استناد الأفعال الصادرة من الحواس إلى النفس حقيقة فتقول مثلاً «أري بنفسي» و إلى الحواس كذلك فتقول «أري بعيني».

و بالجملة فنسبة ايجاد الأفعال إلى العبد كنسبة وجوده إليه، فكما ان وجوده منسوب إليه ولكنه وجود ربطي فكذلك أفعاله **(و دعوي الاستقلال في الايجاد شرك فلاتفويض للعباد فصحّ لا جبر و لا تفويض بل بينهما أمر و إن دقّ و جلّ)** فهم معناه و قد أوضح المصنف‌ في حاشيته علي *الكفاية*[1] هذا المطلب بوجهين ننقلهما هنا لما فيهما من الفوائد العظيمة فقال ما هذا لفظه:

أحدهما ان العلة الفاعلية ذات المباشر بارادته و هي العلة القريبة و وجوده و قدرته و علمه و ارادته لها دخل في فاعلية الفاعل و معطي هذه الامور هو الواجب ـ تعالي ـ فهو الفاعل البعيد فمن قصر النظر علي الأوّل حكم بالتفويض و من قصر النظر علي الثاني حكم بالجبر و الناقد ينبغي أن يكون ذا عينين فيري الأوّل فلايحكم بالجبر و يري الثاني فلايحكم بالتفويض.

و ثانيهما ما هو أدق و أقرب للتوحيد فإنّ الموحّد كما يجب أن يكون موحداً في الذات و الصفات كذلك يجب أن يكون موحداً في الأفعال.

و ملخّص هذا الوجه ان الايجاد صدور مدار الوجود في وحدة الانتساب و تعدّده و في الاستقلال و عدمه فلابدّ هاهنا من بيان أمرين:

أحدهما بيان كيفية استقلال الوجود و عدمه، ثانيهما تبعية الايجاد للوجود فيما ذكر. اما الأوّل فمجمل القول فيه أنه قد تقرر في مقره ان المجعول بالذات هو

---

١. محمدحسين الغروى الاصفهانى؛ *نهاية الدراية*؛ ج١، ص٢٩٤.

الوجود المنبسط و المجعول و المعلول بالذات حيثية ذاته حيثية المجعوليه و المعلولية و الارتباط لا ان هناك شيئاً له المجعولية و الربط.

و البرهان عليه ان كل ما كان بذاته مطابقاً لمحمول اشتقاقي فهو مصداق لمبدئه أيضاً و إلا لكان مصداقيته له في المرتبة المتأخرة عن ذاته و هو خلف و هذا معنى عدم الاستقلال في الوجود حيث ان الوجود المفروض حينئذٍ عين الربط و محض الفقر و هذا الوجود المطلق المنبسط علي هياكل الماهيات و المتحد مع مراتب الموجودات بما هو عين كل مرتبة بلحاظ اطلاقه و لا بشرطية له انتسابان إلى الفاعل بالوجوب و هو بهذا الاعتبار فعله تعالي و صنعه تعالي و مشيته الفعلية و إلى القابل بالامكان و هو بهذا الاعتبار وجود زيد و عمرو و بكر إلى غير ذلك من الموجودات المحدودة و الماهيات و اما الأمر الثاني فمختصر الكلام فيه ان الوجود المجعول بالذات بعد ما كانت حيثية ذاته حيثية الربط و الفقر فلابدّ و أن يكون اثره كذلك و إلا لانقلب الربط المحض إلى محض الاستقلال و هو محال إذ الجاعل بالذات حيثية ذاته حيثية الجاعلية كما عرفت فان كان ذاته مستقلة كانت حيثية الجاعلية مستقلة و إن كانت عين الربط و الفقر كانت حيثية الاقتضاء و الجاعلية عين الربط و الفقر إذ لا تغاير بين الحيثيتين حقيقة و من هنا قلنا سابقاً ان التفويض شرك.

إذا عرفت ذلك تعرف ان هذا الوجود الاطلاقي الذي حيثية ذاته حيثية الربط و الفقر و كان له انتسابان حقيقة إلى الفاعل و القابل اثره كذلك فمن حيث ان حيثية الاثر كحيثية المؤثر عين الارتباط تعرف أنه لاتفويض و من حيث ان الاثر كالمؤثر له انتسابان حقيقة تعرف أنه لا جبر فاثر كل مرتبة له جهتان جهة انتساب إليه تعالي حيث أنه اثر فعله الحقيقي الاطلاقي و هذه جهة تلي الرب و جهة انتساب إلى العبد حيث أنه اثر وجوده الحقيقي و هي جهة تلي الماهية فكما ان وجوده وجود حقيقة و بلا عناية و مع ذلك فهو فعل الله و صنعه حقيقة كذلك ايجاده ايجاد حقيقة و لاتجوز

و مع ذلك فهو اثر فعله تعالي بلامجاز فدذا تمكن العبد من نفي وجوده عن نفسه تمكن من نفي ايجاده عن نفسه و لايخفى عليك ان الاثر إنما ينسب إليه تعالي بما هو مطلق و إلى العبد بما هو محدود و مقيد و إلا فجل جنابه تعالي من ان تستند إليه الأفعال التي لاتقوم إلا بالجسم و الجسماني و لو كان الاعمال الحسنة فضلاً عن الاعمال السيئة نعم ربما تغلب الجهة التي تلي الرب و تندك فيها الجهة الأُخرى كما في قوله تعالي «وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللّهَ رَمى»[1] فحينئذٍ ينفي الانتساب إلى المربوب و ينسب إلى الرب و من ذلك يظهر عدم استناد الأفعال السيئة إليه تعالي من جهة أُخرى فتفطن و افهم أو ذره في سبله و الله المسدد.

و هنا مذاهبه آخر نتعرض لها علي وجه الاختصار:

الأوّل ما ذهب إليه المعتزلة و هو أنه تعالي أوجد العباد و أقدرهم علي أفعالهم و فرض إليهم الاختيار فهم مستقلون في الايجاد وفق مشيتهم و أورد عليه المصنف و غيره من أنه مستلزم لاثبات الشركاء له تعالي مع أنّ الوجود علي الاطلاق مجعولة له تعالي و لا مؤثر في الوجود إلا هو و الظاهر أنه ليس مرادهم من التفويض أنه جعل الاختيار الذي هو أمر تكويني إلى العباد إذ هذا مما لا معنى له معقول بل مرادهم أنهم مختارون في أفعالهم و هم مستقلون في ارادتهم عن جانب الله سبحانه فإذا كان ذلك من الله تعالي كيف يكون شركاً نعم يكون باطلاً و ذلك لأنّ أفعال العباد و إن كانت بارادتهم و قدرتهم ولكن يصل إليهم الفيض آنا فآنا من الله فإنّ الممكن كما يحتاج في وجوده إلى العلة المحدثة فكذلك يحتاج في بقائه إلى العلة المبقية و أفعال العباد من الممكنات غير المستقلة في الوجود.

الثاني ما ذهب إليه الاشاعرة و هو في جانب النقيض من مذهب المعتزلة و هو أنه لا ارادة للعبد في أفعاله و ليس للأفعال سبب إلا سبب واحد و هو الحق تعالي و هذا المذهب مذهب سخيف يخالف العقل و الوجدان و الشرع.

---

١. الانفال: ١٧.

الثالث ما ذهب إليه جماعة من الحكماء و كثير من اصحَابنا الامامية كالمحقق الطوسي علي ما نقل عنه في شرح رسالة مسألة العلم و هو ان الفعل يصدر عن الله تعالي و عن العبد معا و هما فاعلان معا للفعل ولكن لا عرضاً بل الله فاعل بعيد و العبد فاعل قريب فالله سبحانه يوجد القدرة و الارادة في العبد ثم هاتان القدره و الارادة توجبان وجود المقدور و يمكن ارجاع هذا إلى ما ذهب إليه صدرالمتألهين في *الاسفار*.

ارادته تعالي شأنه

ارادة الواجب حب و رضــي لا الشوق فالعقل بمنعه قــضي
مفهومــاً يغــاير العلــم بمــا هو الصلاح عند جلّ الحكماء
و إنمــا الوحــدة و العينيــة في واجب الوجود في الهويــة
و المبدء الكامل خــير محــض و حب صرف‌الخير حتم فرض
فذاتــه محبوبيــة لذاتــه و منــه حبــه لمعلولاتــه
و حبها بعين حــبّ الــذات بالجمع لا بالفرق حــبّ ذاتي
حبها بــالفرق حــب فعلــي فانه كــالعلم عــين الفعــل
و هــذه مــشيئة فعليــة غيريــة الــذات لهــا جليــة
والحكم بالحدوث في الاخبــار في مثلها جــار بــلا انكــار
و ليــست الارادة الذاتيــة في موقع التكليــف تــشريعية
إذ المــراد في مقــام ذاتــه ليس سوى الذات و معلولاته
و الأمر و النهي علي القول الاسد ارادة عزميــة كمــا ورد
و الفعلُ بــالارادة العزميــة يــراد لا الذاتيــة الحتميــة
و حيث ان الذات مرضي بهــا ففعلها كذا لدى اولي النــهى
و هو وجود مطلق كما وصف و كونه خيرا بــديهياً عُــرف
و أنه لايكون الشر الا عــدماً فليس بالذات مرادا فاعلمــا

و عالم الأمـــر هـــو القـــضاء لابدعَ في أن يجـــب الرضـــا
إذ هو نور لا تـــشوبه الظُلَـــم فكلّه خير علـــي الوجـــه الأتمّ
و عالم الخلـــق هـــو المقـــضيُّ فالفرق مـــا بينـــهما مرضـــيُّ
فإنّـــه تـــصحبه الـــشرورُ ففي الرضـــا بحـــده المحـــذور

الشرح

(**ارادة الواجب**) كما هو مختار الاكابر من المحققين (**حب و رضا**) و ما يقاربهما مفهوماً كابتهاج و يعبر عنه بالشوق الاكيد فينا لا في الواجب تعالي فلذا قال (**لا الشوق فالعقل بمنعه قضي**) و ذلك كما ذكر المصنف في حاشيته علي *الكفاية*[1] انا لمكان امكاننا ناقصون غير تامين في الفاعلية و فاعليتنا لكل شيء بالقوة فلذا نحتاج في الخروج عن القوة إلى الفعل إلى امور زائدة علي ذواتنا من تصور الفعل و التصديق بفائدته و الشوق الاكيد ــ المميله جميعاً للقوة الفاعلة المحركة للعضلات بخلاف الواجب تعالي فإنّه لتقدسه عن شوائب الامكان و جهات القوة و النقصان فاعل و جاعل بنفس ذاته العلمية المريدة.

و حيث أنه صرف الوجود و صرف الوجود صرف الخير **فهو مبتهج بذاته أتمّ ابتهاج و ذاته مرضية لذاته أتمّ الرضا و ينبعث من هذا الابتهاج الذاتي و هي الارادة** الذاتية ابتهاج في مرحلة الفعل فان من احب شيئا احب آثاره **و هذه المحبة الفعلية هي** الارادة في مرحلة الفعل و هي التي وردت الاخبار عن الائمة الاطهار سلام الله عليهم بحدوثها لوضوح ان المراد هي الارادة التي هي غير المراد دون الارادة الأزلية التي هي عين المراد حيث لا مراد في مرتبة ذاته الا ذاته كما لا معلوم في مرتبة ذاته إلا ذاته (**مفهوماً يغاير العلم بما هو الصلاح عند جلّ الحكماء**) فإنّهم قالوا ان حقيقة ارادته تعالي مطلقاً هو العلم بالصلاح و أورد عليهم المصنف بأنّ مفاهيم الصفات حسب ما

---

١. محمدحسين الغروى الاصفهانى؛ *نهاية الدراية*؛ ج١، ص٢٧٩.

يقتضيه طبعها متفاوتة متخالفة لا متوافقة مترادفة و إن كان مطابقها واحداً بالذات من جميع الجهات فكما ان مفهوم العلم غير مفهوم الذات و سائر الصفات و إن كان مطابق مفهوم العلم و العالم ذاته بذاته كذلك ينبغي أن يكون مفهوم الارادة بناءً علي كونها من صفات الذات كمفهوم العلم ـــ مباثنا مع الذات و مفهوم العلم لا ان لفظ الارادة معناه العلم بالصلاح فان الرجوع الواجب هو الرجوع في المصداق لا رجوع مفهوم إلى مفهوم و هذا هو الذي ذهب إليه العلامة الطباطبائي في النهاية[1] فقال و بالجملة لا دليل علي صدق مفهوم الارادة علي علم الواجب تعالي بالنظام الاصلح فان المراد بمفهومها اما هو الذي عندنا فهو كيفية نفسانية مغايرة للعلم و اما مفهوم آخر يقبل الصدق علي العلم بأنّ الفعل خير فلا نعرف للارادة مفهوماً كذلك.

و قال المصنف؇ في حاشيته علي *الكفاية*[2] و الوجه في تعبير الحكماء عن الارادة الذاتية بالعلم بنظام الخير و بالصلاح أنهم بصدد ما يكون الفعل اختياريا و هو ليس العلم بلا رضا و إلا كانت الرطوبة الحاصلة بمجرد تصور الحموضة اختيارية و السقوط عن حائط دقيق العرض بمجرد تصوره اختيارياً و كذلك ليس للرضا بلا علم و إلا كانت جميع الآثار و المعاليل الموافقة لطبائع مؤثراتها و عللها اختيارية بل الاختياري هو الفعل الصادر عن شعور و رضا فمجرد الملائمة و الرضا المستفادين من نظام الخير و الصلاح التام لايوجب الاختيارية بل يجب اضافة العلم إليها فما به يكون الفعل اختيارياً منه تعالي هو العلم بنظام الخير لا ان الارادة فيه تعالي بمعنى العلم بنظام الخير و هذا الذي ذكنا مع موافقته البرهان مرموز إليه في كلمات الأعيان بل مصرح به في كلمات جملة من الاركان **(و إنما الوحدة و العينية)** أي عينية الارادة و الذات المتعالية **(في واجب الوجود في الهوية)** لأنّ حقيقة ارادته ـــ تبارك و تعالي ـــ في مرتبة ذاته ابتهاج ذاته بذاته لانه صرف الوجود و الوجود بما هو وجود خير محض فهو صرف الخير و الخير هو الملائم اللذيذ الموجب للابتهاج و الرضا فهو صرف

١. السيدمحمدحسين الطباطبايي؛ *نهاية الحكمة*؛ ص٢٩٩.
٢. محمدحسين الغروى الاصفهانى؛ *نهاية الدراية*؛ ج١، ص٢٧٩-٢٨٠.

الرضا و الابتهاج فالمراد بالارادة الذاتية نفس ذاته المقدسة بالذات كما ان المعلوم في مرتبة ذاته بالذات نفس ذاته كما في حاشية علي *الكفاية*[1] و إلى ما ذكر أشار بقوله (**و المبدء الكامل خير محض و حب صرف الخير حتم فرض فذاته محبوبية لذاته و منـــه**) أي من الحب الذاتي (**حبه لمعلولاته**) بالعرض و التبع لحب الذات فكما ان غـــيره معلـــوم بنفس علمه بذاته بالعرض و التبع كذلك غيره محبوب بالعرض و التبع بنفس محبة ذاته لذاته و كما ان كل ما يوجد في دار الوجود له نحو من الحضور في مرتبة الـــذات لا بالذات بل بالعرض كذلك كل ما يدخل في دار التحقق له نحو من المرادية و المحبوبية في مرتبة الذات بمرادية الذات لا بمرادية أُخرى ــــ بالعرض ـــ لا بالذات و إن كـــان لكل موجود معلومية أُخرى و مرادية أُخرى في غير مرتبة الذات و إليه أشار بقولـــه (**و حبها بعين حبّ الذات بالجمع لا بالفرق حبّ ذاتي**) هذا كله في الارادة الذاتية التي هي من صفات الذات و اما الارادة التي هي من صفات الفعل فأشار إليهـــا بقولـــه (**حبها بالفرق حب فعلي فانه كالعلم عين الفعل**) أي فعل الواجب فكمـــا ان العلـــم الفعلي بالنظام الأحسن عين الفعل فكذلك حبه الفعلي عين الفعل فإنّهما رشـــحتان من رشحات حبه و علمه الفعلي بالذات و من ذلك يظهر للفطن العارف ان النظام التام الامكاني صادر علي طبق النظام الشريف الرباني و هذا أحد الاسرار في عـــدم امكان نظام أشرف من هذا النظام كما سيأتي. و لنعم ما قال الشبستري:

جهان چون چشم و خط و خال و ابروست

كه هر چيـــزى به جـــاى خويش نيكوست[2]

و انا اقول لا شك ان هذا النظام الحسن الرباني أحسن النظام و لكننـــا لانقـــدر علي العلم به علي ما هو عليه من الحسن فكل ما يتقدم فيه العلم يكشف منه أسرار كل يوم و يوم و الباحثون من العلماء في هذا العصر معترفون بأنهم لم يعلمـــوا مـــن أسرار الكون إلا القليل فشبهوا أنفسهم بطائر جالس علي ساحل البحر فيأخذ بمنقاره

---

۱. محمدحسين الغروى الاصفهانى؛ *نهاية الدراية*؛ ج۱، ص۲۸۱.

۲. الشيخ محمود الشبستري؛ *گلشن راز*.

قطرة فقطره من ماء البحر و العالم كالبحر لم يأخذوا من اسراره الا قطرات من العلم و كيف يمكن للإنسان أن يعلم باسراره و ما فيه من الموجودات السماوية و الارضية و الله تعالي قد اعطي بالبشر الموجود في هذا العصر علوماً يتحيّر فيهــا العقــول و انكشف له منها ما لم يصل إليه البشر في القرون الخالية و سينكشف له في القــرون الآتية ما لم يعلم به أحد في عصرنا و كل ذلك يدل علي عظمة الخالق و الخلقة.

(**و هذه**) الارادة (**مشيئة فعلية غيرية الذات لها جليــة و الحكــم بالحــدوث**) أي حدوث الارادة (**في الاخبار في مثلها جار بلا انكار**) فعن صفوان من يحيي قال قلــت لابي الحسنﷺ اخبرني عن الارادة من الله و من الخلق قال فقال الارادة مــن الخلــق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل و اما من الله تعالي فارادته احداثه لا غــير ذلك لانه لايروي و لايهم و لايتفكر و هذه الصفات منفية عنه و هي صفات الخلق فارادة الله تعالي الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ و لا نطق بلــسان و لا همة و لا تفكر و لا كيف لذلك كما أنه لا كيف له و عن عاصم بن حميد عــن ابي عبداللهﷺ قال قلت لم يزل الله مريداً قال ان المريد لايكون إلا المراد معه لم يــزل الله عالماً قادراً ثم اراد[1] قال العلامة المجلسيﷺ في مرآت العقول[2] ما هذا لفظه و اعلــم ان ارادة الله سبحانه عند متكلمي الامامية هي العلم بالخير و النفع و ما هو الاصــلح و لايثبتون فيه تعالي وراء العلم شيئاً و لعل المراد بتلك الاخبار الدالة علي حــدوث الارادة هو أنه يكون في الإنسان قبل حدوث الفعل اعتقاد النفع فيه ثم الروية ثم الهمة ثم انبعاث الشوق منه ثم تأكده حتي يصير اجماعاً باعثاً علي الفعل و ذلك كله فينــا ارادة متوسطة بين ذاتنا و بين الفعل و ليس فيه سبحانه بعد العلم القديم بالمصلحة من الامور المقارنة سوى الاحداث و الايجاد فالاحداث في الوقت الذي تقتضي المصلحة صدور الفعل فيه قائم مقام ما يحدث من الامور في غيره تعالي ـــ فــالمعني[3] ان ذاتــه

---

۱. الكليني ؛ *الكافي*؛ ج۱ ، باب الارادة و أنها من صفات الفعل، ص۱۰۹ و ح۳ ، ص۱.

۲. العلامة المجلسي؛ *مرآة العقول*؛ ج۲، ص۱۵.

۳. أي معني حديث ۱.

تعالي بصفاته الكمالية الذاتية كافية في حدوث الحادث من غير حاجة إلى حدوث أمر في ذاته عند حدوث الفعل انتهى كلامه زاد الله في علو مقامه.

و قد تقدم الكلام في تفسير الارادة بالعلم بالصلاح فراجع ثم إنّ المشيئة الفعلية عين الاحداث و الايجاد كالعلم الفعلي في قبال العلم الذاتي فهي عين الوجود الطلاقي المنبسط علي الماهيات و ممن جعل الارادة المنسوبة إليه تعالي من صفات الفعل العلامة الطباطبائي في النهاية و قال في بعض كلماته ما هذا لفظه و الارادة المنسوبة إليه تعالي منتزعة من مقام الفعل اما من نفس الفعل الذي يوجد في الخارج فهو ارادة ثم ايجاب ثم وجوب ثم ايجاد ثم وجود و اما من حضور العلة التامة للفعل كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل اسباب الفعل ليفعل أنه يريد كذا كذا فعلاً.

و فيه ان اسناد الارادة إلى الواجب يكون علي وجهين أحدهما كصفة ذاتية أزلية و هي حبه الذاتي لذاته و لاثاره من حيث خيريتها ثانيهما كصفة فعلية حادثة و هي منتزع عن مقام الفعل بالنظر إلى أنّ صدوره ليس جبريا عن كره بل له منشأ في ذاته تعالي هو حبه للخير و علمه بوجه خيريته و يظهر من ذلك ان استعمال الارادة كصفة فعلية لاتنفي صحة استعمالها كصفة ذاتية و وزان ذلك وزان استعمال الخالق كصفة فعلية و استعمالها بمعنى مبدأ الخلق الرابع إلى القدرة الذاتية بل وزان العلم المستعمل علي وجهين[1]

ثم اعلم ان الارادة قد تطلق علي الأمر و النهي و تسمي بالارادة التشريعية و لا اثر للارادة بهذا المعنى في صفاته الذاتية كما قال (**و ليست الارادة الذاتية في موقع التكليف تشريعيّة**) إذ لا ربط بأحدهما بالأُخرى (**إذ المراد في مقام ذاته**) من الارادة الذاتية (**ليس سوى الذات و معلولاته و الأمر و النهي**) المراد ان الارادة التشريعية (**علي القول الاسد ارادة عزمية كما ورد**) في الخبر الشريف المروي في توحيد الصدوق بسنده عن ابي الحسن؇ قال؇ ان لله ارادتين و مشيتين ارادة حتم و ارادة عزم ينهي

۱. محمدتقى المصباح اليزدى؛ *التعليقة على النهاية*؛ تحت رقم ۴۴۲.

و هو يشاء و يأمر و هو لا يشاء الخبر.[۱]

و هو ظاهر في ان الارادة التشريعية حقيقتها الأمر و النهي و ان حقيقة الارادة و المشيئة هي الارادة التكوينية.

(**و الفعل**) الصادر عن المكلف (**بالارادة العزمية يراد لا الذاتية الحتمية**) و قال في *الحاشية*[۲] و من البين ان حقيقة التكليف الجدي بهذا المعني[۳] موجود في حق المؤمن و الكافر و المطيع و العاصي إذ ليس المراد من كون البعث بداعي الانبعاث جعل البعث علة تامة للفعل و إلا كان المكلف مجبورا لا مختارا بل جعله بحيث يمكن أن يكون داعياً إلى الفعل فلو خلا عما يقتضيه شهوته و هواه كان ذلك التكليف باعثاً فعلاً فعلا فيخرج من حدّ الامكان إلى الوجوب.

(**و حيث ان الذات مرضي**) و محبوب (**بها**) أي بالذات (**ففعلها كذا**) أي مرضي و محبوب (**لدي اولي النهي**) أي صاحب النهية و العقل (**و هو وجود مطلق**) منبسط علي الماهيات و الوجود المنبسط الذي هو فعله الاطلاقي تعالي ما به موجودية الموجودات الخاصة و هي المشيئة الفعلية (**كما وصف**) بالاطلاق و الانبساط (**و كونه**) أي كون هذا الوجود (**خيرا بديهيا عرف**) فقيل ان الوجود خير محض و يتبين من هذين البيتين امور أربعة الأوّل ان الذات مرضية للذات بالذات الثاني ان فعله مرضي له من اجل كون الذات مرضية له الثالث ان فعله هو الوجود الاطلاقي المنبسط علي الماهيات الرابع ان هذا الوجود خير محض لانه فعله و مشيته الفعلية و فعل الله لايكون إلا خير الافاضته من خالق الخير كما قيل بالفارسية (از منبع خير جز نكوئي نايد) أي لايصدر عمن و منبع الخير إلا الخير (**و**) يظهر من ذلك (**أنه لايكون الشر الا عدماً**) لا أمراً وجودياً حتى يكون خيراً (**فليس**) الشر (**بالذات مرادا فاعلما**) قال العلامة

۱. الشيخ الصدوق؛ *التوحيد*؛ ص۶۴ و هو مقطع من الحديث ۱۸.

۲. محمدحسين الغروى الاصفهاني؛ *نهاية الدراية*؛ ج۱، ص۲۸۳.

۳. الارادة العزمية.

الطباطبائي ﷺ في نهاية الحكمة[1] ان الشرور الموجودة في العالم ليست الا اموراً فيها خير كثير و شر قليل و دخول شرها القليل في الوجود بتبع خيرها الكثير فالشر مقصود بالقصد الثاني و لم يتعلق القصد الأوّل الا بالخير علي أنّه سيتضح أيضاً ان الوجود من حيث أنه وجود خير لا غير و إنما الشرور ملحقة ببعض الوجودات فالذي يفيضه الواجب من الفعل وجوده الخير بذاته الطاهرة في نفسه و ما يلازمه من النقص و العدم لوازم تميزه في وجوده و التميزات الوجودية لولاها لفسد نظام الوجود فكان في ترك الشر القليل بطلان الخير الكثير الذي في أجزاء النظام انتهى ما اردنا نقله و كيف فالوجود بما هو وجود خير نعم قد يتفق منه الشر لبعض الاشخاص فالمطر بما أنه مطر خير ولكنه قد يوجب انهدام بعض البيوتات فيصير شراً لصاحبه ولكن هذا الشر لم يحدث من المطر بل حدث من اجل كون بناء البيت غير مستحكم أو حدث لأجل كونه في معرض السيل و هكذا الحكم في الزلزلة فان ما يقع من الانجرة تحت الارض الموجبة للزلزلة لانفجارها فليس ذلك لأجل كون الزلزلة شراً بل انهدام البيوتات به أو موت اشخاص كثيرة بها لأجل انهدام البيوتات عليهم لأجل كون بيوتاتهم غير مستحكمة فلذلك يكون الانهدام في غالب الموارد في القري و القصبات فالانهدام و القتل إنما يقعان لأجل عوامل خارجية صدرت من ناحية الاشخاص و لايكون ذلك صادراً عن الله سبحانه فإنّهم لو لم يكونوا في ذلك المحل لم يقتلوا و لم ينهدم بيوتاتهم و كذا في الرياح العاصفة فان فيها خيراً كثيراً كما لايخفى ولكن قد يوجب ذلك تلف الاموال و النفوس لوقوعها في معرض هبوبها و الله سبحانه لايكون فعله إلا خيراً و تلك الشرور امور عارضية حادثة بحدوث عللها الخارجية.

و اما كون الشرور اعداماً فليس أمراً صحيحاً و ذلك و العدم بما هو عدم لايكون خيراً و لا شراً إل لايترتب عليه أمر خارجي و الامور العدمية لا تترتب لا تصير متعلقة للارادة أصلاً لا بالذات و لا بالغير.

ثم أشار إلى أنّ عالم الأمر خير لا شر فيه و عالم الخلق يوجد فيه بعض الشرور

---

١. السيدمحمدحسين الطباطبايي؛ *نهاية الحكمة*؛ ص٣٠٣-٣٠٤.

فقال **(و عالم الأمر هو القضاء)** قال المحقق الطوسي في *شرح الاشارات*[1] القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجملة علي سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجدها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التتريل «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُوم»[2] و يسمّي هذا القضاء بالقضاء العلمي و اما العيني هو هذه الصور الهيولانية في العالم و بعبارة أُخرى هي اعيان الموجودات المادية التي تلينا **(لابدع)** و لا ريب **(في أن يجب الرضا)** بهذا القضاء **(إذ هو نور لا تشوبه الظلم)** و الشرور **(فكله خير علي الوجه الأتمّ)** و الرضا بالخير واجب لاسيما إذا كان أتمّ الخيرات[3] **(و)** اما **(عالم الخلق)** و القضاء العيني **(هو المقضيُّ)** أي متعلق القضاء **(فالفرق ما بينهما مرضي فإنّه)** بيان للفرق أي عالم الخلق **(تصحبه الشرور)** لاشتمالها علي القوة و الاستعداد و العدم و الفقدان و ليس الشر عند الخواص و الاكياس إلا فقدان الذات أو فقدان كمال عن الكمالات اللائقة به دون الكمالات غير اللائقة كفقدان الجماد لكمال النبات أو فقدان النبات لكمال الحيوان أو فقدان الحيوان لكمال الإنسان و هذه الاعدام و الفقدانات لاتوجد في عالم الأمر لأنّ جميع كمالاتها بالفعل لتجردها عن المادة و الاستعداد و القوة و وقوع هذه الامور في عالم الخلق و المادة إنما يكون بسبب ضيق هذه النشأة عن الوجود و سقوطها عن الثبوت فهي مجعولة بالعرض و معلولة بالتبع ولكن مع وجود هذه الشرور فيها تشتمل علي كمالات و خيرات و منشأ لفيضان كثير من الفيوضات و الوجودات و لو لا التضاد و التصادم في عالم الكون و المكان فلاتصل النوبة إلى وجود المركبات و المؤلفات و لم تتولد مواليد المعدنيات و النباتات

---

۱. نصيرالدين الطوسی؛ *شرح الاشارات و التنبيهات*؛ ج۳، ص۳۱۷.

۲. حجر: ۲۱.

۳. و في بعض الاخبار: «من لم يرض بقضائي و لم يشكر علي نعمائي فليخرج من ارضي و سمائي وليطلب ربا سوائي» (العلامة المجلسي؛ *بحار الأنوار*؛ج۵، ص۹۵ و ج٦٤، ص۲۳٦ و ج۸۸، ص۲۲۵. الهيثمي؛ مجمع *الزوائد*؛ ج۷، ص۲۰۷).

و الحيوان من الآباء العلوية و المدبرات العقلية عن ارحام الامهات و لم‌يكن مصداق لقوله تعالي «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»[١] فتحصل من جميع ذلك ان في الشرور فوائد عظيمة و منافع جسمية.واجب لكونه خيراً و حيث ان عالم الخلق تصحبه الشرور (**ففي**) وجوب (**الرضا بحده**) أي بذاته العدمي الشري (**المحذور**) إذ وجوب الرضا إنما يتعلق بنفس وجود المقضي و المفاض و اما حده العدمي الشري فلايعقل تعلق الرضا به و في بعض الاخبار أنه لايجب الرضا بالشر و المراد منه هو سلب الرضا الذاتي بالشر لا الرضا بالشر عرضاً و تبعاً للوجود و في الحديث القدسي اني جعلت معصية بني آدم لعمارة الدنيا و في بعض الاخبار لو لا أنكم تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون و بكا ذكرنا يظهر بطلان شبهة الثنوية و المجوس القائلين بمبدئين اليزدان و الاهريمن حيث جعلوا للخير مبدأ و للشر مبدأ آخر و ذلك لأنّ الشرور في الحقيقة ليست اموراً وجودية حتى تحتاج إلى مبدأ آخر و ببيان آخر ان ما هو جهة الارتباط بالجاعل الحقيقي و الفاعل السرمدي ليس إلا جهة الدهرية و الثبات و هذه الجهة خير محض لا شر فيها و اما مبادئ الشرور فليست في الحقيقة ناشئاً إلا من ضيق النشأت و نقصان الكائنات و هذا يرجع بحده إلى الأمر العدمي و العدم لايصلح للمجعولية بالذات.

---

١. الرحمن: ٢٩.

أنه تعالي غاية الغايات

ان النظام الحسن الامكاني   طبق النظام الكامل الرباني
فإنّه ظهور صرف النور   فليس أجلى منه في الظهور
و كل مصنوعاته بديعة   و في الجميع حكم معينة
و غاية الكل الذي سواها   أنّ إلى ربك منتهاها
و القصد من نفي زيادة الغرض   ليس علي الاطلاق حتى بالعرض
بل نفي كل غاية بالذات   و حصرها في غاية الغايات
فان فرض غاية سواه   نقص كمال عزه ياباه
و ليس يجدي غرض الايصال   للنفع في محذور الاستكمال
إذ هو اما يقتضي كماله   او هو لا اقتضاء له
و ما عدا الاخير نقص بيّن   و هو تعين و لا معين
فكل فعل واجب الوجود   صرف عناية و محض جود

الشرح

(**ان النظام الحسن الامكاني طبق النظام الكامل الرباني فإنّه ظهور صرف النــور فلــيس أجلى منه في الظهور**) و توضيح هذا البرهان هو أنه قد تقــدم ان واجــب الوجــود بالذات وجود صرف و ما هو كذلك و واجب صرف من جميع الجهات و الحيثيات فقدرته و فياضة و قيوميته صرفة غير متناهية و لاتكون في جهة نفاد و فناء و نقــص فيها فلو فرضنا ان وجود نظام أتمّ من هذا النظام ممكنا و لم يكن فياضيته و قيوميتــه شاملاً له يلزم منه العجز في قيموميته و القصور في فياضيته لأنّ القصور و النقــصان اما من جهة القابل و اما من جهة الفاعل و هذا يتنافي الصرافة في الذات و منــاقض لكونه واجب الوجود من جميع الجهات لفرض وجود النقص و الفقدان في ذاتــه و افاضيته و قيوميته و هذا محال فلابدّ و أن يكون عدم وجود نظام أتمّ من هذا النظــام من جهة عدم قابليته للوجود (**و كل مصنوعاته بديعة و في الجميع حكم معينــة**) لاتبلغ إليها عقول العقلاء و ان خاضوا فيها ليلاً و نهاراً و لم يصل إليها حتى الآن أحد من الباحثين و المحققين إلا ببعض قليل منها كما اعترف به جماعة كــثيرة مــن محققــي عصرنا من علماء الطبيعة و الاطباء الحاذقين و غيرهم ثم أشار إلى أنّ الواجب تعــالي غاية الغايات بقوله (**و غاية الكل**) أي كل المصنوعات (**الذي**) و الظاهر التي (**سواها**) أي سوى المصنوعات لأنّ لها غايات و اغراض (**أنّ إلى ربك منتهاها**) إذ الغرض منها هو ذاته المحبوبة لذاته إن قلت فلماذا ينفي الغرض عن أفعاله تعالي و يقال ان أفعــال الله تعالي لا يعلل بالاغراض، قلت: أجاب عنه بقوله (**و القصد من نفي زيادة الغرض ليس علي الاطلاق حتى بالعرض بل نفي كل غاية**) و غرض (**بالذات و حــصرها**) أي

الغاية (**في غاية الغايات فان فرض غاية سواه نقص كمال عزه يابــاه**) و حاصله ان مراد الحكماء عن نفي الغاية و الغرض الزائدتين علي الذات عن فعل المبدء الأوّل هو الغاية و الغرض الذي هو غير الذات المتعالية و اما الغاية و الغرض في فعله بمعنى ان العلـــم بوجه الخير في النظام الأتمّ يكون داعياً بافادة الخيرات و الكمـــالات و علـــة غائيـــة للمبدعات و الكائنات فهذا مما يقتضيه الفحص و البرهان و ممايـــشهد بـــه عقـــول الفحول و اذهان الاكابر و الأعيان و لم يدل دليل علي لزوم كون الفاعل غير الغاية لأنّ الفاعل هو الذي يفيد الوجود و الغاية هي التي تكون تحقق الوجود لاجلها سواء كانت عين ذات الفاعل أو أعلى و أشرف من الفاعل و اذا عرفت ذلك فلو كان هنا غرض غير ذاته تعالي يلزم منه النقص في ذاته لانه لايستكمل إلا بتلك الغاية الزائـــدة عن ذاته و هذا محال لأنّ وجوده وجود صرف لايكون مركباً من الوجدان و الفقدان إن قلت يمكن أن يدفع محذور الاستكمال بأنّ الغرض من الفعل المطلـــق للواجـــب ايصال النفع إلى الغير و اما في الأفعال الخاصة فلكل فعل سبب غائي و غرض اصلي يستكمل به فاعل ذلك الفعل و يخرج به عن حيـــز الـــنقص إلى ذروة الكمـــال لا استكمال الذات كما ذهب إليه ارباب الاعتزال، قلت: أجاب عنه المصنف تبعاً لغيره (**و ليس يجدي غرض الايصال للنفع**) **علي** العباد (**في محذور الاستكمال إذ هـــو**) أي ايصال النفع لايخلو عن حالات ثلاثة (**اما يقتضي كماله**) أي كمال الـــذات و اولي أن ينسب إليه تعالي و اما يقتضي نقصه و قصوره (**أو هو لا اقتضاء له**) أي لايكون كمالا له و لا نقصا له بل تكون نسبة ايصال النفع و عدم ايصاله متـــساوية إليـــه تعالي (**و ما عدا الاخير**) و هو الأوّل و الثاني (**نقـــص بـــين**) لأنّ الأوّل موجـــب للاستكمال و الثاني موجب للنقص و القصور في ذاته المتعالية مضافاً إلى أنه يوجب ترجيح المرجوح علي الراجح و الانفعال و التأثر في الواجـــب تعـــالي و الثالـــث موجب للترجيح بلامرجح بل ترجح بلامرجح و ذلك كما أوضحه المـــصنف﵀ في *حاشية الكفاية*[1] «بان تجويز ارادة جزافية بشيء لا اقتضاء فيـــه يـــؤل إلى التـــرجح

١. السيدمحمدحسين الغروى الاصفهانى؛ *نهاية الدراية*؛ ج٦، ص٣٢٦.

بلامرجح و معناه حدوث الارادة بلاسبب و خروج الممكن عن امكانه بلا موجب فبالاضافة إلى نفس الفعل و إن كان ترجيحاً بلامرجح إلا أنه بالاضافة إلى الارادة ترجح بلامرجح» انتهى كلامه.

مضافاً إلى أنه يرد علي القول بثبوت الاغراض الزائدة علي الذات أن يكون الواجب تعالي في فياضيته بالقوة و في قيوميته بالامكان و في افادته للخيرات ناقصاً و في افاضته للفيوضات قاصراً و هذا الأمر مستلزم للتركيب بل موجب للتجسم و بما ذكرنا يظهر بطلان مذهب الجزافيه أعني الاشاعرة حيث ذهبوا إلى نفي الاغراض عن أفعاله تعالي و آثاره ذاتية و عرضية و الحِكَم و المصالح النفس الأمرية بل عن مطلق الاغراض و الغايات عن مطلق الموجودات و كذلك نفوا عن الأشياء و الأفعال صفة الحسن و القبح و ذهبوا إلى عدم الحكمة و المصلحة و الغاية و الغرض عن تسنين السنن و تشريع الشرايع و ارسال الرسل و انزال الكتب و من الواضح ان هذا الرأي السخيف يبتني اولا علي الترجيح بلامرجح و التمكين من الارادة الجزافيه و ثانياً أنه يبتني علي زعم فاسد و هو أنه لو كان آثاره معللة بالاغراض و الغايات و منوطة علي الحكم و المصالح يلزم منه الاستكمال و هذا ينافي وجوب الوجود ولكنهم قد غفلوا بأنّ الاستكمال إنما يلزم اذا كان الغرض و الغاية في فعله المطلق زائداً علي ذاته تعالي ولكنه ليس كذلك بل الغاية بالذات و الغرض بالذات في ايجاد الأشياء هو الذات المتعالية التي هي خير اقصي و مبدأ أعلى و أوّل الاوائل و آخر الاواخر و غيره من المبدعات و الكائنات منظور بالتبع و مطلوب بالعرض كما تقدم و قد تمسك الفخر الرازي في كتاب المحصل[1] بنفي الغرض عن فعله المطلق بالدليل المذكور و أورد عليه العلامة الطوسي﴿ القدوسي في نقد المحصل[2] بقوله: هذا حكم اخذه من الحكماء و استعمله في غير موضعه فإنّهم لاينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها و إلا لبطل علم

---

۱. فخر الدين الرازى؛ *المحصل*؛ ص۴۸۳.

۲. نصيرالدين الطوسى؛ *تلخيص المحصل*؛ ص۳۴۴، «مسألة لا يجوز أن يفعل الله شيئا لغرض ...».

منافع الاعضاء و قواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات و علم الهيئة و غيرها و سقطت العلل الغائية باسرها عن الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدئها يكون علي أكمل ما يمكن لا بأن يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه مشتاقاً إلى كماله لا باستيناف تدبير و يعنون استيناف ذلك التدبير في الكمال بالقصد الثاني و اما أهل السنة فيقولون أنه تعالي فعال لما يريد ليس من شأنه أن يوصف بحسن أو قبح» انتهى كلامه زاد الله في علو مقامه.

و قد يورد عليهم بأنّ القول بالارادة الجزافية يستلزم القول بعدم معقولية اثبات الواجب و ذلك لأنّ جواز الترجيح بلامرجح يستلزم جواز الترجح بلا مرجح و علي هذا التقدير لانحتاج إلى الواجب الوجود و علي تقدير انكار الحسن و القبح النفس الأمري لايتصور اثبات النبوة إذ يمكن تعلق الارادة باجراء المعجزة علي يد الكاذب تعالي الله عن ذلك علواً كبيراً **(فكل فعل واجب الوجود صرف عناية و محض جود)** و عناية الواجب كما تقدم علم ذاتي بما سواه في قوام الذات و بعبارة أُخرى ان الواجب الوجود تعالي بمجده فاعل بالعناية و عنايته عبارة عن ان العلم بالنظام الأتمّ عين ذات الفاعل لا من لوازم ذاته الزائدة علي الذات و يمكن أن يقال أنه فاعل بالتجلي بالنسبة إلى الكائنات و المبدعات و الذهنيات و الخارجيات و هو مع ذلك فاعل بالرضا إليها و جهة الفاعلية بالعناية و التجلي هي بعينها جهة الفاعلية بالرضا و بالاشراق فتفطن بذلك فإنّه لايخلو عن دقة و غموض و ليست فاعليته بالقصد و إلا يلزم منها أنْ يكون في ذاته جهة قوة و استعداد في ذاته القدسية و أن يكون في فاعليته ناقصاً و قاصراً لانه يعتبر في الفاعل بالقصد صدور الفعل مسبوقاً بالمبادي الأربعة و يكون نسبة الفعل و الترك إليه متساوية و هذا ينافي الوجوب الذاتي من جميع الجهات و المبادي الأربعة هي تصور الفعل و التصديق بمنفعته و الشوق المنبعث عن التصديق و العزم المسمّي بالاجماع و الارادة المنبعث عن الشوق بل هو الشوق المتأكد و تحريك القوى البدنية و قوله و محض جود عطف تفسيري لصرف العناية كما هو واضح.

حياته تعالي

حياتـــه كعلمـــه و قدرتـــه — أشرف ممـــا هـــو في بريتـــه
يجـــلّ عـــن كيفيـــة المـــزاج — و كل تركيـــب أو امتـــزاج
بـــل الحيـــاة مبـــدأ الادراك — و الفعل في الكل بالاشـــتراك
و لاينـــافي وحـــدة المفهـــوم — تفاوت المصداق في المرســـوم
ففيـــه عـــين مبدئيـــة الأثـــر — في غيره كيفية كمـــا اشـــتهر

الشرح

اعلم ان الحياة صفة من الصفات تكون مناطاً للادراك و الفعل بمعنى أنهما يترتبان عليها سواء كان ترتباً خارجياً أم عقلياً، حاصلاً عن ملاحظة المفاهيم علي حسب التفصيل كان احساسياً أم تعقلياً، و سواء كان الفعل علي سبيل التحريك أم بمجرد الافاضة و الافادة، و سواء كان زائداً علي ذات الفاعل و المدرك أو متحداً معه بحسب الذات و الهوية كما في واجب الوجود بالذات و الذوات الكريمة القدسية و المراد من الادراك ما به الانكشاف لا المعنى المصدري الانتزاعي و هكذا المراد من الفعل ما به الفعل أي جهة صدور الآثار باعتبار الارادة لا المعنى المصدري و لا نفس الآثار و قال المصنف (**حياته كعلمه و قدرته أشرف مما هو في بريته يجلّ عن كيفية المزاج و كل تركيب أو امتزاج**) و ذلك لأنّ حياته عين ذاته الصرفة البسيطة فهي ليست كالحياة في البرية التي هي صفة زائدة علي الذات (**بل الحياة**) مطلقاً (**مبدأ الإدراك و الفعل في الكل بالإشتراك**) كما عرفت توضيحه (**و لاينافي وحدة المفهوم تفاوت المصداق في المرسوم، ففيه**) أي في الواجب تعالي (**عين مبدئية الاثر**) و أما (**في غيره**) تعالي (**كيفية كما اشتهر**) بين الحكماء و ما قد يقال في تفسير حياة الحيوان بانها صفة تقتضي الحس و الحركة الارادية فالمقصود منها بيان خصوص هذه المرتبة من الحياة لا ان الحياة في الحيوان لها معنى آخر و في الواجب تعالي و الذوات الكريمة القدسية معنى آخر. نعم للحياة مراتب مختلفة بالشدة و الضعف و التمام و النقص و الغنا و الفقر قال الشيخ الرئيس في *الالهيات الشفاء*[1] «اذا قال له حيّ لم يعن إلا هذا الوجود العقلي

---

١. ابن‌سينا؛ *الالهيات الشفاء*؛ ص٣٦٨.

مأخوذاً مع الاضافة إلى الكل المعقول أيضاً بالقصد الثاني اذ الحيّ هو المدرك الفعال» و قد صرح بذلك ارسطاطاليس في كتاب *اثولوجيا* كما لايخفى علي المراجع المدقق و بذلك ظهر ان الحياة من عوارض الوجود بما هو موجود و نقل المولي عبدالله الزنوزي عن استاذه المحقق الحكيم الآلهي و العالم الرباني النوري في أنه قال ان استاذه الآقا محمد بيدآبادي كان يقول ان الحياة عبارة عن كون الشيء علي أحسن و أكمل أفضل انحاء الوجود و هو ثابت لكل الوجود لاسيما بالنسبة إلى موجد الأشياء و أحسن الخالقين و قد استدل علي وجود الحياة لواجب الوجود بأنّ الحياة هي عين الوجود بحسب الذات و الهوية و مغايرة معه بحسب المفهوم و قد تحقق ان الواجب تعالي بالذات صرف حقيقة الوجود و نقل السيد جلال الدين الآشتياني في تعليقته علي *اللمعات الإلهية* عن استاذه الميرزا ابوالحسن القزويني ــ أعلى الله مقامه ــ أنه قال ان الوجود في مقام الاحدية عين الحياة و الحق تعالي بتمام هويته فاعل للوجود بمعنى ان صريح الذات متجلية في مراتب الوجود فكل ما وجد الوجود وجد الحياة و إلا فيلزم ان لايكون صريح الذات علة للاشياء.

بصره و سمعه تعالي شأنه

شهوده للمبـــصرات بـــصره　　　إذ هو موجود له ما يبـــصره
و نيل كل مبـــصر ابـــصاره　　　و إن يكن تفاوتـــت اطـــواره
كذا ارتباط كل مسموع بـــه　　　يحقـــق الـــسمع لـــه فانتبـــه
و الكل غير علمـــه في ذاتـــه　　　بكـــل جزئيـــات معلولاتـــه
و الذوق و الشم كما في اللمس　　　كمال حيـــوان بغـــير لـــبس
ليست من الكمال للوجـــود　　　فلم تكن لواجـــب الوجـــود

الشرح

السمع عبارة عن شهود الاصوات و حضور الكلمات للمدرك و بعبارة أُخرى السمع عبارة عن شهود المسموعات و البصر عبارة عن شهود المبصرات سواء كانا باستعانة القوى و الآلات أم لا، سواء كانا محتاجين إلى الشرائط المعهودة أم لا، و إلى ما ذكرنا أشار المصنفؒ بقوله (**شهوده للمبصرات بصره إذ هو موجود له ما يبصره و نيل كل مبصر ابصاره و إن يكن تفاوتت اطواره**) فالبصر عبارة عن شهود المبصرات و هذا المعنى المشترك له أطوار مختلفة كاحتياج بعض أفراده إلى العين و سائر الشرائط و عدم احتياج بعضها إلى ذلك و هذا كما في حالة النوم فان النائم يبصر ما يري بغير العين و الشرائط اللازمة للابصار (**كذا ارتباط كل مسموع به**) أي بالسامع (**يحقق السمع له فانتبه**) فيكفي في السمع شهود المسموعات للسامع و هذا هو معنى الارتباط و ظهر مما ذكرنا ان حقيقة السمع و البصر هي انكشاف حضوري عيني الذي هو أتمّ انحاء الانكشافات و أكمل أقسام الادراكات سواء كان من قبيل حضور الشيء للنفس أو من قبيل حضور المعلول للعلة و سواء كان بالقوى و الآلات أم لا، فكل مجرد قائم بذاته فهو سمع و سامع و مسموع و إبصار و مبصر و مبصَر و كل معلول فهو بالنسبة إلى علته الفياضة ابصار و مبصر و مسموع فالله تعالي سميع و بصير قبل الايجاد و بعده كما أنه عالم بالأشياء قبل ايجادها و بعدها كما ورد عن الامام الباقرؑ: «أنه سميع بصير يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع. **قلت**: يزعمون أنه بصير علي ما يعقلونه قال فقال: تعالي الله إنما يعقل ما كان بصفة

المخلوق ليس الله كذلك»[1] و قال الامام الصادقؑ «و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر».[2]

ثم أنه ذهب جماعة من الحكماء و المتكلمين إلى أنّ السمع و البصر هو العلم بالمسموعات و المبصرات و أورد عليهم المصنف بقوله **(و الكل)** أي كل المبصرات و المسموعات **(غير علمه في ذاته بكل جزئيات معلولاته)** و لعل هذا الوهم حصل لهم لحصر هم العلم بالعلم الحصولي الارتسامي أو لأجل اختصاصهم البصر بتأثر الحدقة و الاحساس بها و كذا في السمع بالنسبة إلى القوة التي فيها و لو عكسوا فارجعوا العلم الاشراقي الحضوري إلى السمع و البصر لكان اولي و انسب فإنّهما عبارة عن حضور المسموع و المبصر عند السامع.

و قد استدل علي وجود السمع و البصر للواجب تعالي بأنه لا شك ان عوارض الوجود من حيث أنه وجود عين الوجود بحسب الذات و الهوية و من المعلوم ان السمع و البصر من عوارضه كذلك فكل وجود بصر و بصير و مبصر و سمع و سميع و مسموع و يمكن أن يستدل عليه بأنّ الواجب تعالي صرف الوجود و ينتهي إليه كل وجود و السمع و البصر أيضاً عين ذلك الوجود الصرف و إلا يلزم التركيب في الذات من الوجدان و الفقدان الذي هو شرّ التراكيب **(و الذوق و الشم كما في اللمس، كمال حيوان بغير لبس ليست من الكمال للوجود فلم تكن لواجب الوجود)** أي ليست من عوارض الوجود من حيث أنه وجود بل من حيث أنها كمال للحيوان بما هو حيوان و ما ليس من عوارض الوجود كذلك ليس كمالاً للوجود فلايثبت لواجب الوجود.

---

١. الكليني؛ *الكافي*؛ ج١، ص١٠٨.

٢. العلامة المجلسي؛ *بحار الأنوار*؛ ج٤، ص٧١.

كلامه تعالي شأنه

ان الكــلام فيــه ذوشــئون فمنــه مــا لغيبــه المكنــون
و هو ظهــور ذاتــه لذاتــه يُدعي لدينا بــالكلام الــذاتي
يعرب عن حقــائق مكنونــة في ذاته عــن غــيره مــصونة
و مطلق الكلام في المــشهور ما هو معرب عــن الــضمير
فليس في دعوي‌الكلام النفسي و في قيامــه بــه مــن بــأس
لكنه ليس مــراد الاشــعري فإنّــــه بمثلـــه لم يـــشعر
و منــه فعلــي لــه مراتــب معربة عما اقتضاه الواجــب
إذ كل فعل عند هل المعرفــة يعرب عن مكنون اسم أو صفة
و فعلــه كلامــه كمــا ورد و هو لهذا المدعي خير ســند
و هـــذه المراتــب العليــة أتمّهـــا حقـــائقٌ عقليـــةٌ
هي الحروف العاليات و هي لا تري لهــا نقــصا و لا تبــدّلا
و الملكوت كلمــات محكمــة و كل ما في الملك أيضاً كلمة
فعالم النفــوس اسمــاء و مــا في عالم الأجسام أفعــالا سمــا
و منه لفظــي و منــه كــتبي و كلٌ واحد كــلام الــرب

الشرح

اعلم أنه قد يقصد من الكلام نفس الحروف و الكلمات كما هو الشائع الذائع منه و الكلام بهذا المعنى يكون في مرتبة الآثار و الأفعال و ليس من صفات المتكلم و قد يقصد من التكلم بمعنى أن يكون الشخص علي حيثية يصدر عنه الحروف و الكلمات و الكلام بهذا المعنى من الصفات الحقيقة و الأوصاف الذاتية سواء كان عين ذات المتكلم كما في واجب الوجود لأنّ ذاته تعالي من حيث أنه ذاته جل شأنه فيها جهة المصدريه للكلمات مع ما فيها من المراتب و درجاتها بحسب نشأتها المختلفة أو زائدا عليه كما في الإنسان بالنسبة إلى انشاء الحروف و الكلمات في لوح النفس التي تخرج من جوفه و يتحقق في فضاء فمه باستدعاء باطنه النفساني اذ ما لم يحصل ملكة التكلم و النطق لايمكن أن يصير منشأ لانشاء الحروف و الكلمات و قد يقصد منه التكلم أي المتكلمية بمعنى مجرد انشاء الحروف و الكلمات و هذا من صفات الفعل و الأوصاف الاضافية الراجعة إلى قيومية الذاتية إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم (**ان الكلام فيه ذو شئون**) و أقسام الأوّل ما أشار إليه بقوله (**فمنه ما لغيبه المكنون**) أي عين ذاته المتعالية (**و هو ظهور ذاته لذاته يُدعي لدينا بالكلام الذاتي يعرب عن حقائق مكنونة في ذاته عن غيره مصونة**) و لكن قد يناقش في ذلك بأن لو كان ظهور الذات للذات يعد كلاما ذاتياً يلزم منه أن يكون جميع الصفات كلها كلاماً و الذات متكلماً و فيه نظر. إن قلت: قد نقل عن الامام الصادقؑ ان الكلام صفة محدثة ليست بأزلية كان الله عزّوجلّ و لا

متكلم،[1] قلت: المراد منه نفي معنى الثالث من التكلم علي ما ذكرنا و هو مجرد انشاء الحروف و الكلمات لا ظهور الذات للذات (**و مطلق الكلام**) في الواجب تعالي و غيره (**في المشهور ما هو معرب عن الضمير**) ففي الواجب معرب عن الحقائق المكنونة فيه مصونة عن غيره و في غيره معلوماته الصادرة عن النفس (**فليس في دعوي الكلام النفسي و في قيامه به من بأس**) لانه نحو من الوجود النوري القائم بالنفس قيام المعلول بعلته لا قيام العرض بموضوعه (**لكنه ليس مراد الاشعري فإنّه بمثله لم يشعر**) لكنه مجدٌّ في تعقل أمر غير العلم و الارادة و ارتباطه بالكلام العنواني أيضاً ظاهر كما سيأتي إلا أنه لايجدي للاشعري حتي يجعله مدلولاً للكلام اللفظي و الذي يجب علي الاشعري اثباته قيام شيء بالنفس بنفسه علي حدّ قيام العلم و الارادة لا علي حد قيام المعلوم و المراد فان هذا القيام لايوجب ثبوت صفة أُخرى بالنفس حتي ينفع في اثبات الكلام القائم بذاته تعالي وراء علمه و ارادته و سائر صفاته العليا و حاصل كلام المصنف يقتضيه هو أنه قائل بوجود صفة في النفس غير العلم و الارادة و نحوهما إذ الذي يقتضيه البرهان و الفحص انحصار الكيفيات النفسية التي هي من مقولة الماهية في تلك الصفات لا انحصار موجودات عالم النفس فيه إذ يوجد في النفس نحو من الوجود النوري القائم بالنفس قيام المعلول بعلته لا قيام العرض بموضوعه و يمكن أن يجعل ذلك كلاماً نفسياً و هذا ليس مراد الاشاعرة من الكلام ألنفسي و ذلك لاستحالة حصول الوجود الحقيقي في المدارك الادراكية فإنّهم بصدد اثبات وجود صفة نفسانية غير سائر الصفات قائماً بالنفس قيام العرض بموضوعه فإن قلت ثبوت القيام لزيد في الخارج و انكشافه فيالذهن مما لا شك فيه و لاينبغي اسناد الريب فيه الواحد من أهل العلم لكنه غير النسبة الحكمية بل المراد منها هي النسبة التي حكم بها النفس فوجد في مرحلة النفس حكم و اذعان بها غير انكشافها انكشافاً تاماً مستقراً و هذا هو الذي نطقت به الاشعرة بكونه غير العلم و الارادة و مثل هذه النسبة الحكمية لو جعلت مدلولا

---

١. الشيخ الصدوق؛ *التوحيد*؛ ص١٣٩، «١١ باب صفات الذات و صفات الأفعال».

للقضية الخبرية كان التزاماً بالكلام النفسي جزماً، قلت: أجاب عنه المصنف؛ في الحاشيته علي *الكفاية*[1] بقوله التحقيق كما نص به بعض الاكابر في رسالته المعمولة في التصور و التصديق «ان التصديق ليس مجرد انكشاف ثبوت القيام لزيد فإنّه تصور محض، بداهة ان ثبوت القيام لزيد قابل للتصور و ليس هو الا انكشافه بل التصديق هو الانكشاف الملزوم لحكم النفس و اقرارها بثبوت القيام لزيد لما عرفت سابقاً ان صورة هذا ذاك ناظر إلى الخارج و منتزعاً لهذه الصورة عن ذيها فيه علم انفعالي من مقولة الكيف لانفعال النفس، و تكيفها بالصورة المنتزعة عن الخارج ولكن نفس هذا ذاك عند النفس اقرار و حكم و تصديق و اذعان من النفس و هذا علم فعلي، و هو ضرب من الوجود النوري القائم بالنفس قياماً صدورياً يكون نسبة النفس إليه بالتأثير و الايجاد ـــ إلى أن قال ـــ و بالجملة فالنسبة الحكمية و إن كانت كما ذكر الا ان مدلول الكلام مطلقاً نفس الماهية و المعنى، فكما ان مدلول القيام طبيعي القيام الموجود في الموطنين كذلك مدلول الجملة بما هي جملة ثبوت القيام لزيد، و أن هذا ذاك و اما ان هذا المعنى المستفاد من الجملة هل هو مورد للتصور المحض أو للتصديق الملازم للاقرار به لهو أمر آخر. و علي أي حال فلا ربط له بنفس الاقرار النفسي و الكلام في النسبة المتعلق بها الاقرار، لا في الاقرار الذي هو فعل من أفعال النفس و ما نقول بدلالة الجملة عليه بنفسها أو بضميمة أمر آخر نفس النسبة و هي لها شئون من كونها متصورة و مرادة و متعلقاً لاقرار النفس بها و ما يجدي الاشعري و يكون التزاماً بالكلام النفسي كون الحكم و الاقرار المزبور مدلولاً للجملة و قد عرفت استحالته» انتهى.

و الحاصل ان نسبة النفس إلى علومها نسبة الخلق و الايجاد و هو خارج من الكيفيات النفسانية حيث أنها ماهيات موجودة و هذا حقيقة الوجود و هذه تستحيل أن تكون مدلولة للكلام اللفظي فلأنّ المدلولية للكلام ليس إلا كون اللفظ واسطة للانتقال من سماعه إليه و هذا شأن الماهية. و الوجود الحقيقي ـــ عينياً كان أو نورياً

---

۱. محمدحسين الغروى الاصفهانى؛ *نهاية الدراية*؛ ج۱، ص۲۷۱.

ادراكياً ــ غير قابل للحصول في المدارك الادراكية فلايعقل الوضع له و لا الانتقال باللفظ إليه إلا بالوجه و العنوان و مفروض الاشعري مدلوليته بنفسه للكلام اللفظي لا بوجهه و عنوانه و قد استفدنا ما ذكرناه في هذا المبحث من حاشيته علي *الكفاية* فافهم و اغتنم.

و اما الثاني من أقسام الكلام فهو ما أشار إليه بقوله (**و منه فعلي له مراتب معربة عما اقتضاه الواجب إذ كل فعل عند هل المعرفة يعرب عن مكنون اسم أو صفة**) اذ كل واحد من الموجودات علامة و سمة و حكماية من صفة من صفاته و اسم من اسمائه كما قال سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتي يتبين لهم أنه الحق.

و الثالث من أقسام كلامه ما ذكره بقوله (**و فعله كلامه كما ورد**) عن اميرالمؤمنين عليﷺ إنما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع و إنما كلامه سبحانه فعله[1] (**و هو لهذا المدعي خير سند و هذه المراتب العلية**) المتقدمة من كلماته (**أتمّها حقائق عقلية هي الحروف العاليات و هي لا تري لها نقصا و لا تبدّلا**) و إنما اطلق عليها الحروف العاليات لغلبة حكم الوجود عليها و كونها مندكة الانية في جنب وجود الحق حتي يقال أنها من ذلك الصقع و لأجل ذلك لاتكون مستقلة في الموجودية كالحرف التي هي غير مستقلة بالمفهومية و لذلك سميت بالحروف و اما كونها عاليات فلأنها أوّل كلام شقّ اسماع الممكنات.

الرابع من أقسام الكلام ما أشار إليه بقوله (**و الملكوت**) و هو عالم العقول و النفوس المجردة و نسمي عالم الجبروت (**كلمات محكمة**) و يعبر عنها بكلمات الله التامات

الخامس ما ذكره بقوله (**و كل ما في الملك**) و هو عالم الشهادة من العرش و الكرسي و عالم العناصر (**ايضاً كلمة فعالم النفوس اسماء**) سما (**و ما في عالم الأجسام أفعالا سما**) كما قال الله تعالي «سَنُريهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ في أَنْفُسِهِم»[2] و المراد من عالم الأجسام هو عالم حوادث لكون و الفساد.

---

۱. محقق سبزواری؛ *اسرار الحکم*؛ ص۲۱۵.

۲. فصلت: ۱۳.

السادس و السابع من أقسام الكلام ما أشار إليه بقوله **(و منه لفظي و منه كتبي و كل واحد)** منها **(كلام الرب)** فمن الأوّل تكلمه مع موسي بن عمران‌ﷺ كما قال «وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْليماً»[1] و من الثاني القرآن المسمّي بكلام الله تعالي كما قال تعالي «ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فيهِ هُدىً لِلْمُتَّقين»[2] و قوله تعالي «لَعَلِيٌّ حَكيمٌ»[3] و غيرها من الآيات و ليس المراد من الكتبي و اللفظي أنه كتب و تكلم كواحد منها بل المراد منهما أنه خلق الكتابة في اللوح ثم المحفوظ اوحي به جبرائيل علي بيته‌ﷺ و تكلم بخلق الكلام كما قيل و الله اعلم.

---

١. نساء: ۶۴.

٢. بقره: ٢.

٣. زخرف: ۴.

الفرق بين الكلام و الكتاب

بين الكلام منـه و الكتـاب فرق لدى العـارف باللبـاب
فكل موجـود مـن الكـلام من جهة الـصدور و القيـام
و الكل من حيثيـة القبـول كتابـه عنـد اولي العقـول
و باعتبار عالم الأمـر فقـط كلامـه فإنّـه بـلا وسـط
و عالم الخلق كتـاب محـض والجمع في ذي الجهتين فـرض
و للكـلام باعتبـار الجمـع و الفرق وصفان بغـير منـع
فباعتبـار الجمـع بـالقرآن يدعي كما الفـرق بالفرقـان
وجـوده في أعلـى القلـم فيه انطوي كل العلوم و الحكم
وجوده الفرقي و التفـصيلي في غيره من سـائر العقـول
و ان في دائـرة الوجـود قوسين للـنزول و الـصعود
و بـالنبي المـصطفي و الآل قد ختمت دائـرة الكمـال
و أوّل المراتـب العقليـة هـي الحقيقـة المحمديـة
فما وعاه قلبـه ممـا وعـي يكون قرآنـا و فرقانـا معـا
و غيره ليس علي هذا الـنمط بل كل ما اوتي فرقـان فقـط
و لاختصاصه به كمـا علـم يقول اوتيت جوامع الكلـم

الشرح

(بين الكلام منه) أي من الواجب تعالي **(و الكتاب فرق لدى العارف باللبـــاب)** و إن كان يطلق كل واحد منهما علي الآخر **(فكل موجود من الكلام من جهة الـــصدور و القيام)** و الظاهر ان المراد منه هو كلمة كن و هو الأمر الابداعي التكويني و الوجود المنبسط قال في *الاسفار*[1] «و قال بعض العارفين أوّل كلام شق اسماع الممكنات كلمة كن و هي كلمة وجودية فما ظهر العالم إلا بالكلام بل العالم كله أقسام الكـــلام» انتهى و للكلام و الكلمات الالهية اصطلاح عرفاني أيضاً و المـــراد منـــها ان جميـــع الموجودات مظاهر للحق و كلماته التي تنطق عن الحق.

و الكلمات التامات و المراد منها العقول المجردة المفارقة.

و كلمات الله العليا و هي عبارة عن العقول الطولية.

و قد يراد من الكلمة الروح الإنساني كما اطلق علي المسيح(ع) كمـــا في شـــرح القيصري علي *الفصوص*.[2]

(و الكل) أي جميع ما في العالم **(من حيثية القبول)** للوجـــود **(كتابـــه عنـــد اولي العقول)**[3] و يعبر عنه بكتاب الله تعالي و الكتاب الإلهي و المراد منه العقول و النفوس المجردة و يطلق أيضاً علي جميع الموجودات و هو كتاب الله الاعظم و كل جوهر من

---

۱. صدرالمتالهين؛ *الاسفار*؛ ج۷، ص۴.

۲. داوود قيصري؛ *شرح فصوص الحكم*؛ ص۸۵۵، «فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية».

۳. في المصدر: «اولي الالباب».

الجواهر حرفٌ من الحرف و كل عرض من الأعراض نقطةٌ و اعرابٌ لذلك الحرف و قد يطلق الكتاب و يراد منه الكتاب التفصيلي و في *الاسفار*[۱] «و كذلك جميع ما في العالمين الأمر و الخلق كتابٌ تفصيلي لما في عالم الإلهي من الاسماء و الصفات» و هنا اصطلاح آخر تعرض له المصنف بقوله **(و باعتبار عالم الأمر فقط كلامه فإنّه بلا وسط و عالم الخلق كتاب محض)** قال الله تعالي «أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبارَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعالَمِين»[۲] فالخلق كل ما له مقدار و مساحة و هو عالم الأجسام و الأمر ما لا حجم و لا مقدار له و هو المفارق و من المعلوم ان التام لا واسطة بينه و بينه تعالي بخلاف الأوّل و قد يعبر عنهما بالغيب و الشهادة قال الله تعالي «عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ الْكَبيرُ الْمُتَعالِ»[۳] و عالم الأمر ينقسم إلى عقل و نفس. فالعقل مبدء للنفس بنور ربه و بهائه و النفس تدبر الجسم و هما يدا الحق سبحانه و تعالي أي واسطة فيضه «بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتان»[۴] كما في *اللمحات*[۵] لشيخ الاشراق و يمكن أن يراد من الخلق كل ما في عالم الوجود لا خصوص عالم المادة و إن كان المصطلح عند القوم ما ذكرناه.

(و الجمع في ذي الجهتين فرض) لأنّ الكلام النازل من عند الله هو كلام و كتاب من وجهين و هذا مادة اجتماع الكلام و الكتاب لأنّ الكاتب يصدر عنه الكلمات الكتابية فهو يكون كالمتكلم قال في *المشاعر*[۶] و الكلام النازل من عند الله هو كلام و كتاب فالموجودات كلها كلمات للحق و اصل هذه الكلمات هو الوجود الساري المسمي بالنَفَس (بفتح الفاء) الرحماني كما ان اصل كلمات الإنسان هو النَفَس (و

---

۱. صدرالمتالهين؛ *الاسفار*؛ ج۷، ص۳۲.

۲. الأعراف: ۵۵.

۳. الرعد: ۹.

٤. المائدة: ۶۴.

۵. لم‌أجدها في *اللمحات* ولكن في *الألواح العمادية* جاء نظيره (راجع: السهروردى؛ *الألواح العمادية* (مجموعه المصنفات، ج۴)؛ ص۷۶، «قاعدة في أنه تعالى هو الغني المطلق و الجواد المطلق ...».

٦. صدرالمتالهين؛ *المشاعر*؛ ص۵۳.

للكلام باعتبار الجمع و الفرق وصفان) باعتبارين (**بغير منع)** ثم بيّن ذلك بقوله (**فباعتبار الجمع بالقرآن يدعي)** و المراد منه هيهنا الجملة الذاتية لا باعتبار النزول و لا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التي هي مطلق الهوية الجامعة (**كما)** يدعي اعتبار (**الفرق بالفرقان)** و هو عبارة عن تحقق الاسماء و الصفات علي اختلاف تنوعاتها و قال ان في الفرق بين القرآن و الفرقان.

صفات الله فرقان — و ذات الله قرآن

و فرق الجمع تحقيق — و جمع الفرق وجدان[1]

و المراد من فرق الجمع في النظم تكثر الواحد بظهوره في المراتب و هذا الظهور ظهور ذات الاحدية و من جمع الفرق هو مشاهدة الحق في الحق و هذه المرتبة هي مرتبة السالك الفاني في الحق.

(**وجوده)** أي وجود الكلام الجمعي (**في أعلى القلم)** و هو العقل الأوّل (**فيه انطوى كل العلوم و الحِكَم)** قال في *المشاعر*[2] «و الكتاب لكونه من عالم الخلق منزله الالواح القدرية، يدركه كل واحد لقوله تعالي: وَ كَتَبْنا لَهُ فِي الْأَلْواحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَة».[3]

و الكلام «لا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُون»[4] بل هو قرآن كريم و له مرتبة عظيمة في لوح محفوظ «لا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُون تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمين»[5] فتنزيله هو الكتاب (**وجوده الفرقي و التفصيلي في غيره)** أي في غير العقل الأوّل (**من سائر العقول و ان في دائرة الوجود قوسين للنزول و الصعود)** فالنزول من مرتبة العقل الأوّل إلى هيولى عالم المادة و الصعود بالعكس و يجري الكلام في الكتاب.

---

۱. عبدالكريم الجيلى؛ *الإنسان الكامل*؛ ص۱۱۷، «الباب الخامس و الثلاثون: في الفرقان».

۲. صدرالمتألهين؛ *المشاعر*؛ ص۵۷، «المشعر الرابع في الإشارة إلى كلامه تعالى و كتابه ...».

۳. اعراف: ۱۴۵.

٤. الواقعة: ۷۹.

۵. الواقعة: ۷۹-۸۰.

فلنعم ما قال الشاعر:

ابتــداى كـــار سيمرغ اي عجب — جلوه‌گر بگذشت بر چين نيم شب
در ميان چيـــن فتـــاد از وي پري — لا جرم پر شور شد هـــر كشورى
هر كسى نقشي از آن پر برگرفت — هركه ديد آن نقش كارى درگرفت
گر نگشـــتي نقش پـــر أو عيـــان — اين همه غوغـــا نبـــودى در جهان
اين همـــه آثـــار صنع از فر اوست — جمله نقشى از نقـــوش پر اوست[1]

(**و بالنبي المصطفي و الآل قد ختمت دائرة الكمال**) بحسب قوس الصعود و نقـــل الصدوق عن الرضاﷺ قال رسول اللهﷺ:

«أَنَا سَيِّدُ مَنْ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ جَبْرَئِيلَ وَ مِيكَائِيلَ وَ إِسْرَافِيلَ وَ حَمَلَةِ الْعَرْشِ وَ جَمِيعِ مَلَائِكَةِ اللَّهِ الْمُقَرَّبِينَ [وَ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ الْمُرْسَلِينَ] وَ أَنَـــا صَـــاحِبُ الشَّفَاعَةِ وَ الْحَوْضِ الشَّرِيفِ وَ أَنَا وَ علي أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّةِ مَنْ عَرَفَنَا فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ أَنْكَرَنَا فَقَدْ أَنْكَرَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْ علي سِبْطَا أُمَّتِي وَ سَيِّدَا شَـــبَابِ أهل الْجَنَّةِ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ مِنْ وُلْدِ الْحُسَيْنِ تِسْعَةُ أَئِمَّةٍ طَاعَتُهُمْ طَاعَتِي».[2]

و الروآيات في هذا الباب كثيرة فراجع إلى مطالها.

(**و أوّل المراتب العقلية هي الحقيقة المحمديـــة**) و هي روحه كما يظهر من بعـــض الاخبار و قالﷺ لجابر: أوّل ما خلق الله روح نبيك يا جابر»[3] و قال محمد بن علـــي بن بابويهﷺ في كتاب *الاعتقادات*: «اعتقادنا في النفوس أنها الارواح التي تقوم بها حياة النفوس و أنها الخلق الأوّل لقولهﷺ: "إِنَّ أَوَّلَ مَا أَبْدَعَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَ تَعَـــالَى هِـــيَ النُّفُوسُ الْمُقَدَّسَةُ الْمُطَهَّرَةُ، فَأَنْطَقَهَا بِتَوْحِيدِهِ، ثُمَّ خَلَقَ بَعْدَ ذَلِكَ سَـــائِرَ خَلْقِـــه" و اعتقادنا فيها أنها خلقت للبقاء و لم يخلق للفناء»[4] الحديث.

و المراد من تلك النفوس هي ما فسر في بعض الروايات بمحمدﷺ و أهل بيته من

---

١. عطار نيشابوري؛ *منطق الطير*.
٢. الشيخ الصدوق؛ *كمال الدين و تمام النعمة*؛ ج١، ص٢٦١/ ٢۴.
٣. سيدمحمود آلوسى؛ *روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم*؛ ج١، ص۵١
۴. الشيخ الصدوق؛ *الاعتقادات*؛ ص۴٧، «١۵ باب الاعتقاد في النفوس و الأرواح».

الائمة المعصومين كما عرفت.

و عن ابن عباس أنه قال سمعت رسول اللهﷺ لما أسري به إلى السماء السابعة ثم اهبط إلى الارض يقول لعلي بن ابيطالبؑ يا علي أنّ الله كان و لا شيء معه فخلقني و خلقك روحين من نور جلاله و كنا امام عرش رب العالمين نسبح الله و نحمده و نهلله و ذلك قبل أن يخلق السماوات و الارض»[1] الحديث.

و ذكر العارف المحقق حمزة الفناري في كتاب شرح *مفاتيح الغيب* لصدرالدين قونوي: «لما اراد الله تعالي بدء العالم علي حد ما علم انفعل عن تلك الارادة المقدسة بصرب يجل من تجليات التزيه إلى الحقيقة الكلية و انفعل عنها حقيقة الهباء و هو أوّل موجود في العالم ثم تجلي الحق بنوره إلى ذلك الهباء فقبل منه كل شيء علي حسب استعداده فلم يكن اقرب إليه قبولاً إلا حقيقة محمدﷺ و أوّل ظاهر في الوجود و اقرب الناس إليه علي بن ابيطالبؑ ثم سائر الانبياء»[2] و هذا المضمون مذكور في *فتوحات* الشيخ محيي الدين.[3]

گه نبي بود و گهي ديگر ولي گه محمد گشت و گاهي شد علي
در نبي آمد بيان راه كرد در ولي از سرّ حق آگاه كرد[4]

(فما وعاه قلبه ممّا وعي يكون قرآناً و فرقاناً معاً) ففي قلبه عالم الجمع و الفرق (و غيره) من الأنبياء (ليس علي هذا النمط) من الجمع بين القرآن و الفرقان (بل كل ما اوتي فرقان فقط و لاختصاصه به كما علم يقول اوتيت جوامع الكلم) اذ ليس لحقيقة من الحقايق هذه الجمعية لأنّ الحقائق كلها داخلة تحت الحقيقة المحمدية دخول الجزء تحت الكل فالقرآن هو نفسه و حقيقته باعتبار جمعيتها الحقائق كلها و ليست هذا الجمعية لغيره من الانبياء و كذا كتبهم السماوية.

---

۱. صدرالمتألهين؛ *المشاعر*؛ ص۶۰، «المشعر الثاني في فعله تعالى، نقله من المفيد في كتاب المقالات».
۲. شمس‌الدين محمدحمزه فناری؛ *مصباح الأنس*؛ ص۴۰۷.
۳. محيی‌الدين‌بن‌عربی؛ *الفتوحات المكية*؛ ج۲، ص۲۲۶.
۴. محمد لاهيجی؛ *مفاتيح الإعجاز فی شرح گلشن راز*؛ ص۳۲۶، «قاعدة فی ختم الولاية».

الخاتمة

و قد ختمــت هــذه المقالــة　　باسم الــنبي خــاتم الرســالة
فيا من اصطفاه مــن بريتــه　　و خصه بعلمــه و حكمتــه
صل علــي محمــد و عترتــه　　ورائــه في ســرّه و ســيرته

الشرح

(و قد ختمت هذه المقالة باسم النبي خاتم الرسالة فيا من اصطفاه من بريته وخصه بعلمه و حكمته صل علي محمد و عترته ورائه في سرّه و سيرته) كما ورد في اخبار كثيرة و تمت علي يد ناظمها الجاني محمد حسين النجفي الاصفهاني في ٢٩ ربيع الأوّل سنة ١٣٥١.

و انا اقول قد تمّ شرحها المسمّي بالمنهج القويم في شرح تحفة الحكيم علي يد شارحها الجاني محمدحسن المرعشي التستري في ٢ جمادي الثانية سنة ١٤٢٣ المطابق ١٣٨٢/٥/١٠.

منابع التحقيق

۱. الآخوند الخراساني، محمدكاظم‌بن‌حسين؛ *كفاية الأصول*؛ قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.

۲. آلوسى، سيدمحمود؛ *روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم (تفسير آلوسي)*؛ تحقيق على عبدالبارى عطية بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.

۳. ابن‌تركه، صائن‌الدين على؛ *تمهيد القواعد*؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالى، ۱۳۶۰.

۴. ابن‌سينا؛ *الاشارات و التنبيهات*؛ قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.

۵. ـــــــ؛ *التعليقات*؛ بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامى، ۱۴۰۴ق.

۶. ـــــــ؛ *الشفاء*؛ مكتبة آية‌الله المرعشى، قم: به تصحيح سعيد زايد؛ ۱۴۰۴ق.

۷. ـــــــ؛ *المبدأ و المعاد*؛ به اهتمام عبدالله نورانى؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامى، ۱۳۶۳.

۸. ـــــــ؛ *النجاة من الغرق فى بحر الضلالات*؛ تصحيح محمدتقى دانش‌پژوه؛ دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.

۹. ابن‌طاووس؛ *الإقبال بالأعمال الحسنة*؛ تصحيح جواد قيومى اصفهانى؛ قم: دفتر تبليغات اسلامى، ۱۳۷۶.

۱۰. ابن‌عربى، محيى‌الدين؛ *الفتوحات المكية*؛ تصحيح عثمان يحيى؛ بيروت: داراحياء التراث العربى، ۱۹۹۴م.

١١. الإمام الصادق﵇ (المنسوب)؛ *مصباح الشريعة*؛ بيروت: اعلمى، ١٤٠٠ق.

١٢. الإمام زين العابدين﵇؛ *الصحيفة السجادية*؛ تحقيق السيدمحمدباقر الموحد الابطحي؛ قم: الأنصاريان، ١٤١١ق.

١٣. الآملي، محمدتقي؛ *درر الفوائد* (تعليقته علي شرح المنظومة)؛ تهران: اسماعيليان.

١٤. البحراني؛ *الحدائق الناضرة*؛ تحقيق محمدتقي الإيرواني؛ قم: منشورات جماعة المدرسين.

١٥. بهمنيار؛ *التحصيل*؛ تصحيح مرتضى مطهري؛ دانشگاه تهران، ١٣٧٥.

١٦. تميمى آمدى، عبدالواحدبن‌محمد؛ *غرر الحكم و درر الكلم*؛ تصحيح سيدمهدى رجائى؛ قم: دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٠ق.

١٧. تهرانى نجفي، هادى‌بن محمدامين؛ *محجة العلماء*؛ تهران، ١٣٢٠.

١٨. جرجاني؛ *شرح المواقف*؛ تصحيح بدرالدين نعساني؛ قم: الشريف الرضي، ١٣٢٥ق.

١٩. الجيلي، عبد الكريم؛ *الإنسان الكامل*؛ تصحيح ابوعبدالرحمن صلاح‌بن‌محمد بن عويضة؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ق.

٢٠. حائري مازندراني، محمدصالح؛ حكمت *بوعلي سينا*؛ تصحيح حسين عمادزاده؛ تهران: شركت سهامي طبع كتاب، ١٣٤٢.

٢١. الحائري، مهدي؛ *التعليقات علي تحفة الحكيم*؛ تحقيق سيدمصطفي محقق داماد؛ مركز نشر علوم اسلامي، ١٣٨٠.

٢٢. حافظ شيرازي؛ *ديوان غزليات*.

٢٣. الحاكم النيسابوري؛ *المستدرك*؛ إشراف يوسف عبدالرحمن المرعشلي.

٢٤. خجندي، شيخ كمال؛ *ديوان غزليات*.

٢٥. الدارمي، عبدالله‌بن‌بهرام؛ *سنن الدارمي*؛ طبع بعناية محمدأحمد دهمان؛ دمشق: مطبعة الاعتدال، ١٣٤٩ق.

٢٦. الرازى، فخرالدين؛ *المباحث المشرقية*؛ قم: بيدار، ١٤١١ق.

٢٧. ــــــ؛ *المحصل*؛ تحقيق اتاي؛ عمان: دارالرازي، ١٤١١ق.

۲۸. الزبيدي؛ *تاج العروس*؛ تحقيق علي شيري؛ بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۴ق.
۲۹. السبزواري، ملاهادي؛ *اسرار الحكم*؛ قم: مطبوعات دينى، ۱۳۸۳.
۳۰. ــــــ؛ *شرح المنظومة*؛ تصحيح آيت الله حسن‌زاده آملى و تحقيق مسعود طالبى؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹ ـ ۱۳۷۹.
۳۱. سعدي؛ *گلستان*.
۳۲. السهروردى؛ *مجموعه مصنفات*؛ تصحيح هانرى كربن و سيدحسين نصر و نجفقلى حبيبي؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ۱۳۷۵.
۳۳. الشعراني ابوالحسن؛ *شرح فارسى تجريد الاعتقاد*؛ تهران: انتشارات اسلاميه.
۳۴. الشيخ‌محمود الشبستري؛ *گلشن راز*.
۳۵. الشوشترى، قاضى نورالله؛ *احقاق الحق و ازهاق الباطل*؛ قم: مكتبة آية‌الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۹ق.
۳۶. صدرالمتألهين؛ *الحاشية على الهيات الشفاء*؛ قم: انتشارات بيدار.
۳۷. ــــــ؛ *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة* (الاسفار)؛ بيروت: داراحياء التراث، ۱۹۸۱م.
۳۸. ــــــ؛ *الشواهد الربوبية*؛ تصحيح سيدجلال‌الدين آشتيان؛ مشهد المركز الجامعى للنشر، ۱۳۶۰.
۳۹. ــــــ، *المبدء و المعاد*؛ تصحيح سيدجلال‌الدين آشتياني؛ تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۴.
۴۰. ــــــ؛ *المشاعر*؛ تهران طهورى، ۱۳۶۳.
۴۱. ــــــ؛ *شرح الهداية الاثيرية*؛ تصحيح محمدمصطفى فولادكار؛ بيروت: مؤسسة التاريخ العربى، ۱۴۲۲ق.
۴۲. ــــــ؛ *مفاتيح الغيب*؛ تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگى، ۱۳۶۳.
۴۳. صدوق؛ *الاعتقادات*؛ قم: الموتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۴ق.
۴۴. ــــــ؛ *التوحيد*؛ تصحيح السيدهاشم الحسيني الطهراني؛ مؤسسة النشر

الإسلامي.
٤٥. ــــــ؛ *كمال الدين و تمام النعمة*؛ تصحيح علي‌اكبر غفاری؛ تهران: اسلاميه، ١٣٩٥ق.
٤٦. ــــــ؛ *من لايحضره الفقيه*؛ تحقيق علي‌أكبر الغفاري؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٤٧. الطباطبائي، سيدمحمدحسين؛ *بداية الحكمة*؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامي، جامعة مدرسين.
٤٨. ــــــ؛ *نهاية الحكمة*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٤٩. الطبرسي؛ *الإحتجاج*؛ تعليق السيد محمدباقر الخرسان؛ النجف: دارالنعمان، ١٣٨٦ق.
٥٠. الطبري، إبن‌جرير؛ *جامع البيان*؛ تحقيق الشيخ خليل الميس؛ بيروت: دارالفكر، ١٤١٥ق.
٥١. الطوسی، نصيرالدين؛ *تجريد الاعتقاد*؛ تحقيق حسيني جلالي؛ دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٠٧ق.
٥٢. ــــــ؛ *تلخيص المحصل*؛ بيروت: دارالاضواء، ١٤٠٥ق.
٥٣. ــــــ؛ *شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاكمات*؛ قم: نشر البلاغة، ١٣٧٥.
٥٤. عطار نيشابوري؛ *منطق الطير*.
٥٥. علامة الحلي؛ *كشف المراد*؛ تصحيح آيت‌الله حسن‌زاده آملی؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٣ق.
٥٦. ــــــ؛ *مختلف الشيعة*؛ مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨ق.
٥٧. الغروی اصفهانی، محمدحسين؛ *نهاية الدراية في شرح الكفاية*؛ قم: سيد الشهداء، ١٣٧٤ق.
٥٨. الفارابی، ابونصر؛ *فصوص الحكم*؛ تحقيق محمدحسن آل ياسين؛ قم: بيدار، ١٤٠٥ق.

٥٩. فناری، شمس‌الدین محمدحمزه؛ *مصباح الأنس بين المعقول و المشهود*؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مولی، ١٣٧٤.

٦٠. القمشه‌ای، آقامحمدرضا؛ *مجموعة آثار*؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچمی؛ اصفهان: کانون پژوهش، ١٣٧٨.

٦١. قوشجي؛ *شرح التجريد*؛ [چاپ سنگي] دارالطباعه احمد كتابفروش، ١٣٠٧ق.

٦٢. القیصری، داوود؛ شرح *فصوص الحکم*؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ، ١٣٧٥.

٦٣. الکاتبی القزوینی، نجم‌الدین علی؛ *الرسالة الشمسية*؛ قم: بیدار، ١٣٨٤.

٦٤. ـــــ؛ حكمة *العين*؛ تصحيح جعفر زاهدي؛ مشهد: دانشگاه فردوسی، ١٣٥٣.

٦٥. الكليني، محمدبن‌يعقوب؛ *اصول الكافي*؛ نشر المكتبة الاسلامية.

٦٦. لاهيجى، فياض؛ *شوارق الالهام في شرح تجريد الاعتقاد*؛ اصفهان: مهدوي.

٦٧. لاهيجى، محمد؛ *مفاتيح الإعجاز فى شرح گلشن راز*؛ تصحیح علیقلی محمودی بختیاری؛ تهران: نشر علم، ١٣٨١.

٦٨. المازندراني، محمدصالح؛ شرح *أصول الكافي*؛ تحقيق الميرزا أبوالحسن الشعراني و تصحيح السيدعلي عاشور؛ بيروت: دارإحياء التراث العربي، ١٤٢١ق.

٦٩. المجلسي، محمدباقر؛ *بحار الأنوار*؛ بيروت: دارإحياء التراث العربي.

٧٠. ـــــ؛ *مرآة العقول*؛ تحقيق سيدهاشم رسولي؛ تهران: دار الكتب الاسلامية، ، ١٤٠٤ق.

٧١. مدرس زنوزي، آقا علي؛ *بدائع الحكم*؛ تحقيق احمد واعظي؛ انتشارات الزهراء.

٧٢. المدني الشيرازي، السدي علي خان؛ *رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين*؛ تحقيق السيدمحسن الحسيني الأميني؛ مؤسسة النشر الإسلامي.

٧٣. مصباح اليزدي، محمدتقي؛ *التعليقه علي النهاية*؛ قم: مؤسسه في طريق الحق، ١٣٦٣.

٧۴. مطهري، مرتضي؛ *شرح مبسوط منظومه*؛ مجموعه آثار شـــهيد مطهـــري، ج٩، تهران: صدرا.

٧۵. ـــــــ؛ *شرح مختصر منظومه*؛ مجموعه آثار شهيد مطهري، ج٥، تهران: صدرا.

٧۶. مظفر، محمدرضا؛ *أصول الفقه*؛ قم مؤسسه النشر الاسلامي، ١۴٣٠ق.

٧٧. ـــــــ؛ *المنطق*؛ تهران: فقيه، ١٣۶٩ق.

٧٨. *الموسوعة العربية الميسرة المكتبة العصرية*؛ صيدا ـــ بيروت، ١۴٣١ق.

٧٩. مولوي، جلال‌الدين؛ *مثنوي معنوي*.

٨٠. ميرداماد محمدباقر؛ *القبسات*؛ به اهتمام مهدى محقق؛ دانشگاه تهران، ١٣۶٧.

٨١. نظيري نيشابوري؛ *ديوان غزليات*.

٨٢. الهيثمي؛ *مجمع الزوائد*؛ بيروت: دارالكتب العلمية،.

٨٣. الهيدجي، ملامحمد؛ *تعليقة علي شرح المنظومه*؛ تهران: مؤسسة الاعلمي، ١٣۶٣.

٨٤. اليزدي، عبدالله‌بن‌شهاب‌الدين الحسين؛ *الحاشية على تهذيب المنطق*؛ قم: مؤسســـسة النشر الاسلامى، ١٤١٢ق.